INTRODUCERE

Fiecare din cele paisprezece cărţi pe care le-am scris are în spatele ei o istorisire. În cele mai multe cazuri, controversa cu privire la o anumită doctrină biblică m-a obligat să cercetez şi să scriu o carte cu privire la acel subiect. Cartea aceasta nu face excepţie.

În 1998, nu aveam în plan să scriu o carte. De fapt, când cartea *Immortality or Resurection* a ieşit de sub tipar în noiembrie 1997, i-am făgăduit solemn soţiei mele că nu voi începe să scriu o altă carte în 1998. Motivul este simplu. Ori de câte ori eram implicat într-un proiect de cercetare biblică, îmi petreceam concediul, după şapte luni de predare la Universitatea Andrews, retras în biroul meu de la subsol, de la ora 5 până la 22: 30.

Neglijându-mi soţia şi multe alte treburi din gospodărie în mare parte a anului 1997, am socotit, conform conştiinţei mele, că n-aş mai putea întreprinde un alt proiect de cercetare majoră în 1998. Totuşi, două evenimente importante (menţionate mai jos) m-au făcut să-mi schimb planurile. îi mulţumesc lui Dumnezeu pentru soţia mea înţelegătoare, care a acceptat astfel de schimbări, fără să se plângă, în timpul celor 37 de ani de viaţă conjugală. Orice rezultat bun al lucrării mele de cercetare biblică este şi meritul ei. Fără sprijinul ei binevoitor, niciuna din cărţile mele n-ar fi văzut niciodată lumina zilei.

Epistola pastorală a papei. Primul eveniment care m-a silit să scriu această carte este publicarea epistolei pastorale *Dies Domini* de către Papa Ioan Paul II la 31 mai 1998. Documentul acesta are o însemnătate istorică enormă, pentru că în el papa îndeamnă la redeşteptarea păzirii duminicii, făcând apel la imperativul moral al poruncii Sabatului şi la nevoia de legislaţie civilă pentru a uşura păzirea duminicii ca zi sfântă.

Epistola pastorală ridică două subiecte importante de care trebuie să ne ocupăm urgent. Primul este apărarea păzirii duminicii de către papa ca întruchipare şi „exprimare deplină” a Sabatului. Acest punct de vedere, aşa cum este arătat în capitolul 1 al acestei cărţi, nu numai că este lipsit

Sabatul sub foc încrucişat de sprijin biblic şi istoric, ci reprezintă şi o îndepărtare semnificativă de la învăţătura tradiţională catolică. Biserica Romano-Catolică a învăţat că păzirea duminicii este o instituţie ecleziastică diferită de Sabat în însemnătate şi funcţie. Ioan Paul se îndepărtează de deosebirea tradiţională catolică dintre Sabat şi

duminică, pentru a face ca păzirea duminicii să fie un imperativ moral, poruncit chiar de Decalog.

Cea de-a doua problemă este apelul papei către creştini „să se străduiască să se asigure că legislaţia civilă respectă datoria de a păzi sfânta duminică”.1 Justificarea pentru un astfel de apel este presupunerea papei că păzirea duminicii este o poruncă morală „înscrisă” chiar în Decalog2 şi, prin urmare, ea trebuie să fie sprijinită de legislaţia civilă promulgată de comunitatea internaţională a naţiunilor.

Având în vedere gravele implicaţii teologice şi legale ale epistolei pastorale, am socotit că un răspuns era absolut necesar. În iulie 1998, am comunicat prin Internet analiza mea iniţială a epistolei *Dies Domini* în diferite grupe de discuţie. Răspunsul a întrecut cele mai bune aşteptări ale mele. În câteva săptămâni, peste 5.000 de persoane s-au înscris pe lista pentru o „Discuţie privind Sabatul”, unde să examinez importante desfăşurări privind Sabatul/duminica. Mai mulţi redactori ai revistelor religioase care s-au înscris pe listă au cerut permisiunea să publice răspunsul meu la epistola pastorală.

Apropo, oricine are acces la Internet şi este interesat să se înscrie pe noua mea listă de *Endtime Issues* (Subiecte ale timpului sfârşitului) o poate face simplu, punându-mi o întrebare prin e-mail (poşta electronică) la: samuele Andrews.edu sau zbacchiocchicsi.com. Dacă alegeţi să vă înscrieţi pe lista *Endtime Issues*, veţi primi gratuit, la două săptămâni, o schiţă în care examinez importante desfăşurări religioase ale timpului nostru în lumina învăţăturilor biblice. Sunteţi liber să vă ştergeţi oricând de pe listă.

Surprinzătorul interes arătat de oameni de diferite convingeri, din diverse părţi ale lumii, pentru o analiză aprofundată a recentelor desfăşurări cu privire la Sabat/duminică m-a silit să iau din nou condeiul pentru a scrie această carte. îi mulţumesc lui Dumnezeu pentru soţia mea, care nu mi-a reproşat că mi-am încălcat promisiunile.

Introducere

Cartea aceasta mi-a oferit ocazia să examinez mult mai adânc unele desfăşurări recente ale problemei Sabat/duminică, pe care le-am discutat sumar în spaţiul cibernetic. De exemplu, analiza mea iniţială de opt pagini despre epistola pastorală, comunicată mai întâi prin Internet, s-a extins într-un capitol de 40 de pagini, intitulat: „Papa Ioan

Paul II şi Sabatul". Acesta este primul şi poate cel mai important capitol al cărţii, pentru că el examinează argumentele biblice, morale, istorice şi legale folosite de Papa Ioan Paul II spre a accentua „obligaţia gravă" de păzire a duminicii.3

Dezbatere cu Dale Ratzlaff. Al doilea eveniment care a influenţat scrierea acestei cărţi este dezbaterea cu privire la Sabat, pe care am avut-o luni, 15 iunie 1998, cu Dale Ratzlaff la KJSL, un post de radio creştin din St. Louis, Missouri. Ratzlaff a slujit ca profesor de Biblie şi pastor adventist de ziua a şaptea mai înainte de a părăsi biserica din cauza deosebirilor doctrinale. Ratzlaff susţine că mai multe luni de studiu biblic l-au convins că Sabatul nu este o instituţie de la creaţiune pentru omenire, ci o poruncă mozaică a vechiului legământ pentru evrei.

După Ratzlaff, creştinii „noului legământ" nu trebuie să păzească Sabatul, pentru că Hristos a împlinit funcţia lui simbolică, devenind odihna noastră răscumpărătoare. Ca urmare, creştinii „noului legământ" păzesc Sabatul în mod spiritual, ca o experienţă *zilnică* a odihnei răscumpărătoare, nu în mod literal, ca păzire a zilei a şaptea pentru Domnul:

O problemă majoră în legătură cu interpretarea lui Ratzlaff, aşa cum este arătat în capitolul 4 al acestei cărţi, este slăbiciunea de a recunoaşte că *odihna spirituală răscumpărătoare* nu neagă odihna fizică din Sabat. Dimpotrivă, Dumnezeu ne invită să încetăm lucrarea noastră *fizică* în Sabat, pentru ca să intrăm în odihna Lui spirituală (Evrei 4, 10). Elementele fizice, precum *apa* la botez, *pâinea şi vinul* la Sfânta Cină şi *odihna fizică din Sabat*, nu fac altceva decât să ne ajute să concepem şi să ne însuşim realităţile spirituale pe care le reprezintă.

Ratzlaff şi-a publicat opiniile într-o carte cu 345 de pagini, cu titlul *Sabbath în Crisis*, unde îşi prezintă teologia „noului legământ". El îşi susţine în mod activ părerile andsabatariene prin comentarii la radio şi articole în ziarele locale, unde îşi oferă cartea gratis. KJSL m-a invitat să răspund argumentelor lui antisabatariene la postul lor de radio, în 15 iunie 1998. După cum vă puteţi închipui, am avut o discuţie animată. Din nefericire.

Sabatul sub foc încrucişat timpul limitat (o oră), mult scurtat prin frecvente pauze publicitare, a împiedicat o discuţie profundă a subiectelor majore. Am fost de acord să continuăm discuţia prin spaţiul cibernetic.

Timp de patru luni am comunicat douăzeci şi unu de eseuri, în care mă ocup în mod sistematic de obiecţiile majore ale lui Ratzlaff împotriva continuităţii şi validităţii Sabatului pentru creştinii „noului legământ”. Cererea pentru aceste eseuri a fost de necrezut – mii de persoane din multe părţi ale lumii le-au cerut prin e-mail.

Cererea enormă pentru eseurile mele privind Sabatul se poate datora, în parte, influenţei considerabile exercitate de cartea lui Ratzlaff, mai ales printre sabatarieni. Un studiu intitulat „Sabatul”, difuzat în ziar, în 1995, de Worldwide Church of God (Biserica Mondială a lui Dumnezeu), prezintă cartea *Sabbath în Crisis* (Sabatul în criză) ca una dintre cele trei surse posibile folosite spre a susţine aşa-numita lor teologie a „noului legământ”.4

Teologia „noului legământ”. Este greu să estimezi vasta influenţă a teologiei „noului legământ”, care este susţinută printre sabatarieni de către oameni ca Razlaff. Worldwide Church of God a experimentat retragerea a peste 70.000 de membri, care au refuzat să accepte schimbările doctrinale cerute de teologia „noului legământ”.

Biserica Adventistă de Ziua a Şaptea a fost de asemenea afectată de teologia „noului legământ”, promovată în special de cartea *Sabbath în Crisis*. Un exemplu este cartea *New Covenant Christians* a lui Clay Peck, un fost pastor adventist, care în prezent slujeşte ca pastor senior al comunităţii Grace Place din Berthoud, Colorado. În introducerea cărţii lui, Peck recunoaşte îndatorarea lui faţă de Ratzlaff, când spune: „În timp ce am citit şi cercetat pe larg pentru acest studiu, am fost cel mai mult provocat şi instruit de o carte cu titlul *Sabbath în Crisis* a lui Dale Ratzlaff. Eu m-am sprijinit puternic pe cercetarea lui, împrumutând numeroase concepte şi diagrame”.5

Tot aşa, comunităţi independente, numite „Grace-oriented”, au fost înfiinţate în diferite părţi ale Americii de către foşti pastori adventişti de ziua a şaptea care au îmbrăţişat teologia „noului legământ”. Niciodată mai înainte în istoria creştinătăţii, Sabatul n-a ajuns sub focul încrucişat al celor care odată au luptat pentru păzirea lui.

Introducere

Aceste desfăşurări m-au obligat să-mi dau seama de nevoia de a răspunde atacurilor majore, lansate împotriva Sabatului nu numai de papa şi învăţaţii care păzesc duminica, ci şi de foşti sabatarieni. La început, am încercat să vin în întâmpinarea acestei provocări,

comunicând eseuri în spaţiul cibernetic care se ocupau cu argumentele anti-Sabat. În curând, mi-am dat seama că efortul acesta nu era suficient.

Din miile de cereri prin e-mail, de peste tot din lume, pentru eseurile comunicate prin internet, mi-am dat seama de nevoia extinderii cercetării mele şi a publicării ei. Cartea *Sabatul sub foc încrucișat* este rezultatul acestui efort. În ultimele şase luni ale anului 1998, am lucrat intens pentru a face o cuprinzătoare analiză biblică a recentelor desfăşurări Sabat/ duminică.

Obiective ale acestei cărţi. Cartea aceasta are două obiective majore. Primul este examinarea cuprinzătoare a argumentelor majore folosite spre a nega validitatea şi valorile Sabatului pentru astăzi. Fiecare din primele şase capitole se referă la un argument major folosit de obicei împotriva Sabatului. Întinderea diferită a capitolelor reflectă ţinta mea de a fi complet.

Experienţa m-a învăţat că răspunsurile simpliste nu satisfac persoanele cu minţi cercetătoare. De aceea, m-am străduit să examinez fiecare argument cât se poate de profund. Creştinii care se găsesc prinşi în focul încrucișat al controversei Sabat/duminică vor descoperi în aceste capitole o sursă valoroasă spre a face faţă atacurilor populare lansate împotriva Sabatului.

Al doilea obiectiv al acestei cărţi este acela de a-i ajuta pe oameni să descopere Sabatul ca zi de sărbătorire bucuroasă a iubirii creatoare şi răscumpărătoare a lui Dumnezeu. Un factor care contribuie în mare măsură la abandonarea Sabatului de către un număr crescând de sabatarieni este, cel mai probabil, faptul că ei nu experimentează foloasele fizice, mintale, morale şi spirituale ale Sabatului.

Cei care experimentează Sabatul ca o impunere străină şi ca o zi de frustrare sumbră sunt înclinaţi să primească o teologie care îi eliberează de o astfel de experienţă, care oprimă şi deprimă. Soluţia nu se află totuşi în născocirea unei teologii a „noului legământ”, care înlătură porunca Sabatului, ci în descoperirea Sabatului ca o binecuvântare mai degrabă

Sabatul sub foc încrucişat decât ca o povară, ca o zi de *sărbătoare* mai degrabă decât ca o zi de *frustrare întunecoasă*.

Această îngrijorare pastorală m-a făcut să dedic ultimul capitol redescoperirii Sabatului. Prima parte a capitolului 7 relatează pe scurt

redescoperirea Sabatului de către învăţaţi, organizaţii religioase şi persoane de diferite convingeri. Acesta este paradoxul vremurilor noastre. În timp ce unii creştini leapădă Sabatul ca o instituţie a vechiului legământ pironit pe cruce, un număr tot mai mare de alţi creştini descoperă continuitatea şi valoarea Sabatului pentru viaţa noastră plină de tensiune şi nelinişte.

Secţiunea finală a capitolului 7 explorează într-un fel mai personal cum să se facă din păzirea Sabatului o experienţă, avându-L pe Hristos ca centru – o experienţă a conştientei prezenţe a Mântuitorului, a păcii şi odihnei în viaţa noastră. Într-un timp când mulţi caută odihna lăuntrică şi eliberarea prin pilule, droguri, grape de meditaţie, concedii şi cluburi atletice, Sabatul ne invită să găsim adevărata odihnă şi pace lăuntrică nu prin *pilule* sau *locuri*, ci într-o relaţie corectă cu o *Persoană*, Mântuitorul nostru, care zice: „Veniţi la Mine, toţi cei trudiţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi da odihnă” (Matei 11, 28).

Metodă şi stil. Cartea aceasta este scrisă dintr-o perspectivă biblică. Eu accept Biblia ca fund normativă pentru definirea credinţei şi practicii creştine. Pentru că Biblia conţine un mesaj divin, scris de oameni care au trăit în situaţii istorice specifice, trebuie făcut orice efort spre a-i înţelege sensul în contextul său istoric. Convingerea mea este că o înţelegere a contextului atât istoric, cât şi literar al textelor biblice importante este absolut necesară în stabilirea atât a sensului lor iniţial, cât şi a potrivirii lor actuale. Convingerea aceasta este reflectată în metodologia pe care am urmat-o în examinarea acelor texte biblice controversate care au legătură cu Legea, în general, şi cu Sabatul, în special.

Cât priveşte stilul cărţii, am încercat să scriu simplu, nu într-o limbă tehnică. În unele cazuri, unde este folosit un cuvânt tehnic, în paranteză i se dă o definiţie. Spre a uşura citirea, fiecare capitol este împărţit în titluri specifice. La sfârşitul fiecărui capitol, este redat un scurt rezumat. Dacă nu este altfel specificat, toate textele biblice sunt citate din Revised Standard Version, ediţiile 1946 şi 1952. În câteva cazuri, unele cuvinte-cheie ale Bibliei au fost redate în scriere italică pentru a le accentua.

Introducere fără a nota aceasta la subsol, deoarece cititorul îşi dă seama că Biblia engleză nu scrie cuvintele în italice.

Recunoştinţă. Foarte multe persoane au contribuit la realizarea

acestei cărţi. În mod indirect, sunt îndatorat faţă de savanţii care au scris articole, pamflete, cărţi şi dizertaţii despre diferite aspecte ale problemei Sabat/duminică. Scrierile lor mi-au stimulat gândirea şi au lărgit abordarea acestui subiect.

În mod direct, doresc să-mi exprim recunoştinţa faţă de Joyce Jones şi Deborah Everhart de la Universitatea Andrews, precum şi faţă de Jarrod şi Eva Williamson de la Universitatea La Sierra. Fiecare a avut o contribuţie însemnată prin corectarea şi îmbunătăţirea stilului manuscrisului. Ei au lucrat multe ore refăcând propoziţii, astfel ca ele să sune mai bine în limba engleză.

Ultima, dar nu cea mai puţin importantă recunoştinţă, exprimă mulţumirile mele speciale faţă de soţia mea, care a fost o sursă constantă de încurajare şi inspiraţie în timpul celor treizeci şi şapte de ani ai vieţii noastre de căsătorie. Ea m-a văzut puţin în timp ce cercetam şi scriam această carte. Fără iubirea, răbdarea şi încurajarea ei, ar fi fost mult mai dificil pentru mine să termin proiectul acesta într-o perioadă de timp atât de scurtă.

Speranţa autorului. Am scris aceste pagini pentru a-i ajuta pe creştinii de toate convingerile să descopere Sabatul ca dar al lui Dumnezeu de eliberare pentru omenire: eliberare de muncă spre a asculta glasul Domnului, eliberare de lumea materială spre a intra în pacea Lui, pentru care am fost creaţi, eliberare spre a privi lumea prin ochii veşniciei şi a gusta într-o oarecare măsură din delectarea edenică, eliberare spre a gusta şi a cunoaşte că Domnul este bun, eliberare spre a cânta cântarea de Sabat a psalmistului: „Căci Tu mă înveseleşti cu lucrările Tale, Doamne, şi eu cânt de veselie, când văd lucrarea mâinilor Tale” (Psalm 92*4 – O cântare pentru ziua Sabatului).

Sabatul sub foc încrucişat

Note

1. *Dies Domini*, paragraf 67.

2. *Dies Domini*, paragraf 47.

3. *Dies Domini*, paragraf 62.

4. Celelalte două surse citate în studiul de ziar „Sabatul”, difuzat de Worldwide Church of God în 1995, constituie subiectul special din*Verdict* (voi. 4), intitulat „Sabatarianism Reconsiderat”, publicat de Robert Brinsmead la 4 iunie 1981, şi simpozionul *Formăabbathtothelord’s Day*, editat de Donaldiarson şi publicat de

Zondervan în 1982.

5. Clay Peck, *New Covenant Christians* (Berthoud, CO, 1998, p.2).

Capitolul 1

PAPA IOAN PAUL II

Şi

SABATUL

La 31 mai 1998, papa Ioan Paul II a promulgat o lungă epistolă pastorală, *Dies Domini*, în care face un apel stăruitor pentru reînviorarea păzirii duminicii. El apelează la imperativul moral al poruncii Sabatului şi la nevoia de legislaţie civilă care să uşureze păzirea duminicii. Documentul acesta are o semnificaţie istorică enormă, deoarece se ocupă de problema critică a răspândirii profanării duminicii în „pragul Marelui Jubileu al anului 2000". Evenimentul acesta are o mare însemnătate pentru Biserica Catolică: peste treizeci de milioane de catolici sunt aşteptaţi să meargă în pelerinaj la Roma, căutând iertare pentru propriile lor păcate şi o reducere a pedepsei temporale pentru cei iubiţi ai lor din purgatoriu.

Papa îşi dă prea bine seama că această criză a păzirii duminicii este un obstacol major pentru reînnoirea spirituală care se intenţionează să aibă loc cu ocazia Marelui Jubileu. Papa crede că răspândirea profanării duminicii reflectă criza spirituală a Bisericii Catolice şi a creştinismului în general. După părerea papei, prezenţa uimitor de slabă la liturghia de duminică arată că astfel „credinţa este slabă" şi „în scădere".2 El crede că, dacă tendinţa aceasta nu este inversată, ea poate să ameninţe viitorul Bisericii Catolice acum, în pragul celui de al treilea mileniu. El afirmă: „Ziua Domnului a edificat istoria bisericii pe parcursul a două mii de ani; cum putem crede că ea nu va continua să modeleze viitorul?" 3

În timp ce citeam epistola pastorală, mi-am adus aminte de o cuvântare a preşedintelui Abraham Lincoln, ţinută la 13 noiembrie 1862. În acea cuvântare, el accentuează funcţia vitală a Sabatului în supravieţuirea creştinătăţii: „După cum păzim sau călcăm ziua Sabatului, noi salutăm în mod nobil sau pierdem în mod josnic ultima şi cea mai bună speranţă prin care se ridică omenirea".4 Evident că, pentru Abraham Lincoln, Sabatul însemna duminica. Aceasta nu reduce din valoare faptul că unul dintre

Sabatul sub joc încrucişat cei mai de seamă preşedinţi ai Americii a recunoscut în principiul păzirii Sabatului cea mai bună

nădejde de reînnoire şi ridicare a fiinţelor umane.

Epistola pastorală, ca toate documentele papale, a fost dibaci alcătuită: o introducere, cinci capitole, care examinează importanţa păzirii duminicii din punct de vedere teologic, istoric, liturgic şi social, şi o concluzie. Papa Ioan Paul şi sfetnicii lui trebuie să fie lăudaţi pentru alcătuirea unui document bine echilibrat, care tratează subiecte majore în legătură cu păzirea duminicii într-un spaţiu limitat de aproximativ treizeci de pagini.

Introducerea pune platforma pentru preocupările pastorale ale papei prin identificarea unor factori care contribuie la criza păzirii duminicii şi soluţia care trebuie căutată. Un factor major este schimbarea care a avut loc „în situaţiile socio-economice, care au dus adesea la profunde modificări de comportament social şi deci ale caracterului duminicii”.5 Papa observă cu regret că duminica a devenit pur şi simplu „o parte a sfârşitului de săptămână”, când oamenii sunt implicaţi „în activităţi culturale, politice şi sportive”, care pricinuiesc pierderea conştientei de a „păzi ca sfântă ziua Domnului”.6

Dată fiind situaţia prezentă, Ioan Paul crede cu tărie că astăzi este „mai necesar ca niciodată să se redescopere adâncile temelii doctrinale care stau la baza preceptelor bisericii, astfel ca valoarea constantă a duminicii în viaţa creştină să fie clară pentru toţi credincioşii”.7

Epistola pastorală dovedeşte că papa crede ferm că soluţia pentru criza păzirii duminicii atrage după sine ambele aspecte, doctrinal şi legal. Doctrinal, creştinii trebuie să descopere temeliile „biblice” fundamentale ale păzirii duminicii pentru a ţine ziua sfântă. Legal, creştinii trebuie „să se asigure că legislaţia civilă respectă doctrina lor de a păzi ca sfântă duminica”.8

Obiectivele acestui capitol. În acest capitol, nu am încercat să analizez toate aspectele păzirii duminicii, discutate în epistola pastorală. În general, în lumina obiectivului acestei cărţi de a considera din perspectivă biblică recentele atacuri împotriva Sabatului, capitolul acesta se concentrează în special asupra felului cum tratează Ioan Paul Sabatul, în încercarea lui de a justifica şi promova păzirea duminicii.

Partea I

LEGĂTURA TEOLOGICĂ DINTRE SABAT ŞI DUMINICĂ

Un aspect surprinzător al epistolei pastorale este pledoaria papei Ioan Paul privind păzirea duminicii ca întruchipare şi „deplină

expresie” a Sabatului. În unele privinţe, această părere reprezintă o îndepărtare semnificativă de la explicaţia tradiţională catolică, în sensul că păzirea duminicii este o instituţie ecleziastică diferită de Sabat. În trecut, explicaţia aceasta a fost privită în mod virtual ca un fapt stabilit de teologii şi istoricii catolici. Thomas d’Aquino, de pildă, face această afirmaţie clară: „În Legea cea nouă, păzirea zilei Domnului a luat locul păzirii Sabatului nu în virtutea preceptului (porunca Sabatului), ci prin instituţia bisericii şi obiceiul poporului creştin”.9

În dizertaţia sa, prezentată la Universitatea Catolică a Americii, Vincent J. Kelly afirmă la fel: „Unii teologi au susţinut că Dumnezeu a hotărât în mod direct ca duminica să fie ziua de închinare în Legea cea nouă, că El însuşi a înlocuit în mod explicit Sabatul cu duminica, dar teoria aceasta este acum complet abandonată. Acum se susţine, în general, că Dumnezeu pur şi simplu a dat bisericii Sale puterea să stabilească orice zi sau zile pe care ea le consideră potrivite ca zilesfânt e”.10

Chiar şi *Noul Catehism al Bisericii Catolice* (1994) accentuează discontinuitatea dintre păzirea Sabatului şi a duminicii: „Duminica este în mod expres deosebită de Sabat, care urmează în mod cronologic în fiecare săptămână; pentru creştini, păzirea ceremonială a duminicii o înlocuieşte pe cea a Sabatului”.11

Ioan Paul se îndepărtează de deosebirea tradiţională făcută de biserică între Sabat şi duminică, probabil pentru că el doreşte să facă din păzirea duminicii un imperativ moral înrădăcinat chiar în Decalog. Făcând astfel, papa îi provoacă pe creştini să respecte duminica, nu numai ca pe o simplă instituţie ecleziastică, ci ca pe o poruncă divină. Ba mai mult, prin înrădăcinarea păzirii duminicii în porunca Sabatului, papa le oferă creştinilor cele mai puternice motive morale, asigurându-i că „legislaţia civilă respectă datoria lor de a păzi sfânta duminică”.

18 *Sabatul sub foc încrucişat*

Părerea despre duminică a papei, ca întruchipare şi „deplină expresie” a Sabatului, se află în contrast puternic cu aşa-numitul „legământ nou” şi cu autorii dispensaţionalişti, care scot în evidenţă radicala discontinuitate dintre Sabat şi duminică. Ultima, după cum vom vedea în capitolele următoare, este şi poziţia unor foşti sabatarieni, care reduc Sabatul la o instituţie mozaică, vechi testamentară, care s-a sfârşit la cruce. Papa respinge această poziţie,

apărând, în schimb, originea creaţionistă a Sabatului, în care el descoperă temelia teologică a păzirii duminicii. El scrie: „Deci, pentru ca să desluşim pe deplin însemnătatea duminicii, trebuie să recitim marea istorie a creaţiunii şi să adâncim înţelegerea noastră privind teologia Sabatului".12

Însemnătatea creatoare şi răscumpărătoare a Sabatului. Comentariile papei cu privire la însemnătatea Sabatului sunt cele mai perceptive şi ar trebui să-i emoţioneze mai ales pe sabatarieni. De exemplu, vorbind despre odihna lui Dumnezeu în a şaptea zi a creaţiunii, Ioan Paul spune: „Odihna divină a zilei a şaptea nu face aluzie la un Dumnezeu inactiv, ci accentuează plinătatea a ceea ce a fost creat. Ea vorbeşte, ca să zicem aşa, despre zăbovirea lui Dumnezeu în faţa lucrărilor foarte bune (Gen. 1, 31), făcute de mâna Lui, spre a arunca asupra lor o privire plină de bucurie şi desfătare. Aceasta este o privire contemplativă, care nu doar priveşte la noile realizări, ci se bucură de frumuseţea a ceea ce fusese deja înfăptuit".13

Această profundă intuiţie teologică cu privire la însemnătatea Sabatului divin ca odihnă şi încetare a lucrării de creaţiune, pentru a exprima satisfacţia cu privire la o creaţiune completă şi perfectă şi pentru a se întovărăşi cu creaţiunea Sa, este dezvoltată într-o oarecare măsură în cartea mea *Divine Rest for Human Restlessness*. Acolo am scris: „Faptul că Dumnezeu a încetat să mai *creeze* în ziua a şaptea exprimă dorinţa Lui de *a fi* cu creaţiunea Lui, pentru a da creaturilor Sale nu numai lucruri, ci pe Sine însuşi".14

Ioan Paul vorbeşte elocvent despre dezvoltarea teologică a Sabatului, de la odihna creaţiunii (Gen.2, 1 – 3; Exodul 20, 8 – 11), până la odihna răscumpărării (Deut. 5, 12 – 15). El observă că, în Vechiul Testament, porunca Sabatului este în legătură „nu numai cu odihna' tainică a lui Dumnezeu după zilele creaţiunii (Exodul 20, 8 – 11), ci şi cu salvarea pe

Papa Ioan Paul U şi *Sabatul* care o oferă Dumnezeu lui Israel, prin eliberarea din robia Egiptului (cf. Deut. 5, 12 – 15). Dumnezeul care. Se odihneşte în ziua a şaptea, bucurându-Se de creaţiunea Lui, este acelaşi Dumnezeu care îşi descoperă slava eliberându-i pe copiii lui Israel de sub asuprirea lui faraon".15

Fiind un memorial al creaţiunii şi răscumpărării, „Sabatul a fost deci interpretat, în mod evocator, ca un element determinant în arhitectura sacră a timpului, care marchează revelaţia biblică. El

reaminteşte că universul şi istoria aparţin lui Dumnezeu şi, fără o constantă conştientă a acestui adevăr, omul nu poate sluji în lume ca un colaborator al Creatorului".16

Sabatul defineşte relaţia noastră cu Dumnezeu. Contrar scriitorilor dispensaţionalişti şi ai aşa-numitului „legământ nou", care reduc Sabatul la o poruncă ceremonială mozaică, dată exclusiv pentru evrei, Ioan Paul recunoaşte corect că „porunca Sabatului… este adânc înrădăcinată în planul lui Dumnezeu. Aceasta este cauza pentru care, spre deosebire de multe alte precepte, el nu este pus în contextul stipulaţiilor strict cultice, ci în Decalog, cele zece vorbe, care reprezintă tocmai stâlpii vieţii morale înscrişi în inima omului. Punând această poruncă în contextul etic general, Israel şi apoi biserica declară că nu o consideră doar o problemă de disciplină religioasă a comunităţii, ci o expresie determinantă şi de neînlăturat a relaţiei noastre cu Dumnezeu, anunţată şi expusă în revelaţia biblică. Aceasta este perspectiva în cadrul căreia creştinii trebuie să descopere astăzi porunca Sabatului".17

Ce afirmaţie profundă, vrednică de meditat! Păzirea Sabatului „nu este doar o problemă de disciplină religioasă a comunităţii, ci o expresie determinantă şi de neînlăturat a relaţiei noastre cu Dumnezeu". Pentru a aprecia adevărul acestei afirmaţii, este important să ne amintim că viaţa noastră este o măsură de timp şi felul în care ne folosim timpul arată priorităţile noastre. Credincioşii care îi dau prioritate lui Dumnezeu în cugetarea şi trăirea lor în ziua de Sabat dovedesc că Dumnezeu contează în viaţa lor. În felul acesta, păzirea Sabatului este într-adevăr „o expresie determinantă şi de neînlăturat a relaţiei noastre cu Dumnezeu".

Ioan Paul dezvoltă acest aspect în mod elocvent, spunând: „Relaţia omului cu Dumnezeu cere timp de rugăciune explicită, în care relaţia devine un dialog intens, implicând fiecare dimensiune a persoanei. Ziua

Domnului este, prin excelenţă, ziua acestei relaţii, când bărbaţi şi femei înalţă cântarea lor spre Dumnezeu şi devin glasul întregii creaţiuni".18

Duminica – o împlinire a Sabatului. În lumina acestor profunde consideraţii teologice cu privire la Sabat, ca fiind un fel de „arhitectură sacră" a timpului care marchează desfăşurarea activităţii creatoare şi

răscumpărătoare a lui Dumnezeu şi ca expresie determinantă a relaţiei noastre cu Dumnezeu, se pune întrebarea: Cum reuşeşte papa să dezvolte o justificare a păzirii duminicii? El realizează aceasta făcând din duminică întruchiparea Sabatului biblic.

De exemplu, Ioan Paul îi atribuie duminicii binecuvântarea şi sfinţirea pe care Dumnezeu le-a dat Sabatului la creaţiune. „Duminica este ziua de odihnă, pentru că ea este ziua binecuvântată de Dumnezeu şi făcută sfântă de către El, pusă deoparte pentru a fi între celelalte zile Ziua Domnului”. 19

Şi, mai important, papa face ca duminica să fie „expresia deplină” a Sabatului, argumentând că duminica, drept zi a Domnului, îndeplineşte funcţiile creatoare şi răscumpărătoare ale Sabatului. Aceste două funcţii, susţine papa, „descoperă însemnătatea Zilei Domnului într-o viziune teologică unică, ce contopeşte creaţiunea şi salvarea”.20

„În Ziua Domnului”, explică Ioan Paul, în „care (Sabatul) Vechiului Testament uneşte lucrarea de creaţiune (cf. Gen.2, 1 – 3; Exodul 20, 8 – 11) şi exodul (cf. Deut. 5, 12 – 15), creştinul este chemat să proclame noua creaţiune şi noul legământ înfăptuite în taina pascală a lui Hristos. Departe de a fi desfiinţată, celebrarea creaţiunii devine mai profundă în cadrul perspectivei hristocentrice. Amintirea eliberării, a exodului îşi atribuie, de asemenea, deplina însemnătate prin Hristos, în moartea şi învierea Lui. Deci, mai mult decât o înlocuire a Sabatului, duminica este împlinirea şi, într-un anumit sens, extinderea şi deplina expresie în desfăşurarea dirijată a istoriei mântuirii, care ajunge la culme în Hristos”. 21

Papa susţine că, de fapt, creştinii Noului Testament „au făcut din prima zi după Sabat o zi de sărbătoare”, pentru că ei au descoperit că împlinirile creatoare şi răscumpărătoare sărbătorite prin Sabat şi-au găsit „deplina” lor „expresie în moartea şi învierea lui Hristos, deşi definitiva împlinire a ei nu va veni decât la parusie, când Hristos revine în slavă”.22

Papa Ioan Paul II şi *Sabatul* încercarea papei de a face din duminică „extensiunea şi deplina expresie” a însemnătăţii creatoare şi răscumpărătoare a Sabatului este foarte ingenioasă, dar îi lipseşte sprijinul biblic şi istoric. În Noul Testament nu există nicio indicaţie că ei, creştinii, au interpretat duminica vreodată ca fiind întruchiparea sensurilor creatoare şi răscumpărătoare ale Sabatului. Din perspectivă

biblică şi istorică, duminica nu este Sabatul, pentru că cele două zile diferă în autoritate, însemnătate şi experienţă.

Diferenţă în autoritate. Diferenţa în autoritate constă în faptul că, în timp ce păzirea Sabatului se întemeiază pe o poruncă biblică explicită (Gen.2, 2 – 3; Exodul 20, 8 – 11; Marcu 2, 27 – 28; Evrei 4, 9), păzirea duminicii derivă din efectul combinat al factorilor social, politic, păgân şi religios. Eu am examinat aceşti factori pe larg în teza mea de doctorat *From Sabbath to Sunday*, publicată de Universitatea Gregoriană Pontificală din Roma, Italia. Lipsa autorităţii biblice pentru păzirea duminicii poate fi pe drept un factor major care a contribuit la criza păzirii duminicii, de care se plânge pe drept Ioan Paul.

Marea majoritate a creştinilor, mai ales în lumea apuseană, socotesc duminica drept zi de sărbătoare pentru căutare de plăcere personală şi profit, mai degrabă decât ca zi sfântă spre a căuta prezenţă şi pace divină. Eu spun că un factor major care contribuie la secularizarea duminicii este înţelegerea dominantă că nu există poruncă biblică divină pentru păzirea duminicii ca zi sfântă.

Lipsa unei convingeri biblice ca duminica să fie păzită ca sfânta zi de Sabat poate foarte bine să explice de ce cei mai mulţi creştini nu văd nimic greşit în a consacra timpul de duminică pentru ei înşişi mai degrabă decât pentru Domnul. Dacă ar exista o convingere teologică profundă că principiul de a păzi duminica a fost stabilit pe cale divină la creaţiune şi mai târziu „înscris” în Decalog, aşa cum încearcă papa să dovedească, atunci creştinii s-ar simţi obligaţi să acţioneze în consecinţă.

Diferenţă în însemnătate. Ioan Paul recunoaşte că este necesar a face din păzirea duminicii un imperativ moral şi încearcă să facă acest lucru prin înrădăcinarea zilei în însăşi porunca Sabatului. Dar aceasta nu se poate face, pentru că duminica nu este Sabatul. Cele două zile au o însemnătate şi o funcţie diferite. În timp ce, în Scriptură, Sabatul comemorează creaţiunea perfectă, răscumpărarea completă şi restaurarea

Sabatul sub foc încrucişat finală a lui Dumnezeu, duminica este confirmată în literatura primară patristică drept o comemorare a facerii lumii în prima zi a săptămânii, simbol cosmic-escatologic al veşnicei lumi noi, care este simbolizată prin ziua a opta, şi memorialul învierii lui Hristos în ziua de duminică.23

Niciuna din semnificaţiile istorice atribuite duminicii nu *cere per*

se (prin sine) păzirea zilei prin odihnă şi închinare adusă Domnului. De pildă, Scriptura nu sugerează nicăieri că, deoarece lumina a fost creată în ziua întâi, trebuie să fie sărbătorită săptămânal, duminica, prin odihnă şi închinare. Nici chiar evenimentul învierii, după cum vom vedea, nu cere *per* să o sărbătorire săptămânală sau anuală a duminicii.

Încercarea de a transfera asupra duminicii autoritatea şi semnificaţia Sabatului este condamnată la eşec, pentru că este imposibil să se reţină aceeaşi autoritate, semnificaţie şi experienţă când data unei sărbători este schimbată. De exemplu, dacă o persoană sau o organizaţie ar reuşi să schimbe data Declaraţiei de Independenţă de la 4 la 5 iulie, data cea nouă cu greu ar putea fi primită ca sărbătoare legitimă a Zilei Independenţei (în USA).

Tot aşa, dacă sărbătoarea Sabatului este schimbată din ziua a şaptea în ziua întâi, ultima cu greu poate comemora faptele divine de creaţiune, răscumpărare şi, în final, de restaurare, care sunt unite în tipologia Sabatului. A pune asupra duminicii însemnătatea şi funcţia Sabatului înseamnă a falsifica o instituţie divină, făcând să fie sfântă o zi pe care Dumnezeu a creat-o să fie o zi lucrătoare.

Diferenţa în experienţă. În al treilea rând, diferenţa dintre Sabat şi duminică este una de experienţă. În timp ce păzirea duminicii a început şi a rămas în mare măsură *ora* de închinare, păzirea Sabatului este prezentată în Scriptură ca *douăzeci şi patru de ore* consacrate lui Dumnezeu. În ciuda eforturilor făcute de Constantin, de concilii bisericeşti şi de puritani de a face din duminică o zi întreagă de odihnă şi închinare, realitatea istorică este că păzirea duminicii a fost echivalentă cu participarea la biserică. Ioan Paul recunoaşte această realitate istorică în capitolul trei al epistolei pastorale, intitulat: „Ziua bisericii. Adunarea euharistică: inima duminicii”. Obiectivul capitolului este să arate că inima păzirii duminicii este participarea la liturghie. El citează noul *Catehism al Bisericii Catolice*, care spune: „Sărbătorirea duminicii ca zi a Domnului şi împărtăşania Lui constituie inima vieţii bisericii”.

Papa Ioan Paul II şi *Sabatul*

Sfârşitul slujbei bisericeşti de duminică reprezintă pentru mulţi creştini şi sfârşitul păzirii duminicii. După ce merg la biserică, ei merg la magazinul universal pentru cumpărături, la un joc cu mingea, la o sală de dans, la teatru etc. A fost o surpriză pentru mine să aflu că, şi în

„Bible Belt” (o regiune din partea sudică a Statelor Unite, caracterizată printr-un înfocat fundamentalism religios), multe magazine deschid pentru afaceri de îndată ce s-au încheiat slujbele religioase. Mesajul este clar. Odihna de duminică este o ocupaţie obişnuită.

Recunoaşterea acestei realităţi istorice l-a făcut pe Christopher Kiesling, un distins liturghist catolic, să pledeze pentru abandonarea noţiunii de duminică drept zi de odihnă şi pentru păstrarea duminicii ca ceasuri de închinare.25 Raţionamentul lui este că, deoarece duminica n-a fost niciodată o zi întreagă de odihnă şi închinare, nu este nicio speranţă să o facem astăzi, când cei mai mulţi oameni doresc sărbători, nu zile sfinte.

Totuşi, sărbătorirea Sabatului nu înseamnă simpla participare la slujbele religioase, ci consacrare pentru Domnul a celor *douăzeci şi patru de ore* ale lui. Porunca Sabatului nu spune: „Adu-ţi aminte de ziua Sabatului ca s-o sfinţeşti participând la Şcoala de Sabat şi la serviciile divine”. Ceea ce cere porunca este să lucrezi şase zile şi să te odihneşti în a şaptea zi pentru Domnul (Exodul 20, 8 – 10). Aceasta înseamnă că esenţa păzirii Sabatului este consacrare de timp. Odihna pentru Domnul face din toate activităţile din Sabat, fie că este vorba de închinare solemnă, fie doar de întovărăşire şi recreare, un act de închinare, pentru că toate izvorăsc dintr-o inimă care s-a hotărât să dea onoare lui Dumnezeu.

Odihna în Sabat pentru Domnul devine mijlocul prin care credinciosul intră în odihna lui Dumnezeu (Evrei 4, 10), experimentând mai deplin şi mai liber conştienta prezenţei, a păcii şi odihnei divine. Această experienţă unică a păzirii Sabatului este străină păzirii duminicii, pentru că esenţa acesteia din urmă nu este consacrarea timpului, ci mai degrabă participarea la biserică, urmată în general de activităţi pământeşti.

În lumina consideraţiilor anterioare, conchidem că încercarea papei de a face din duminică întruchiparea teologică şi actuală a Sabatului este condamnată eşecului, pentru că cele două zile diferă în mod radical în autoritate, însemnătate şi experienţă.

Partea a II-a

SPRIJINUL „BIBLIC” PENTRU PĂZIREA DUMINICII

Capitolul al doilea al epistolei pastorale, intitulat „Dies Christi” – Ziua lui Hristos –, se concentrează asupra a trei evenimente biblice majore, care se zice că justifică păzirea duminicii: (1) învierea şi

aparițiile lui Hristos care au avut loc în întâia zi după Sabat (Marcu 16, 2.9; Luca 24, 1; Ioan 20, l) 26; (2) adunările religioase care au avut loc în întâia zi a săptămânii (cf. 1 Cor. 16, 2; Fapte 20, 7 – 12) 27 și (3) revărsarea Duhului Sfânt la cincizeci de zile după înviere, care a avut loc într-o duminică (Fapte 2, 2 – 3).28 Examinăm aceste argumente în ordinea respectivă.

1. Învierea și arătările lui Hristos

Papa susține că primii creștini „au făcut din întâia zi după Sabat o zi de sărbătoare, pentru că aceea a fost ziua în care a înviat Domnul din morți".29 El susține că, deși duminica își are rădăcina în însemnătatea creatoare și răscumpărătoare a Sabatului, ziua își găsește deplina ei expresie în învierea lui Hristos. „Cu toate că ziua Domnului își are rădăcinile chiar în lucrarea de creațiune și, chiar mai mult, în taina odihnei Sabatului biblic al lui Dumnezeu, totuși trebuie să privim spre învierea lui Hristos pentru ca să înțelegem pe deplin ziua Domnului". 30

Importanța atribuită învierii. Învierea și arătările lui Hristos în prima zi a săptămânii constituie, după părerea papei, justificarea biblică fundamentală pentru originea închinării în ziua de duminică: „Conform cu mărturia comună a Evangheliilor, învierea lui Iisus Hristos din morți a avut loc în întâia zi după Sabat (Marcu 16, 2.9; Luca 24, 1; Ioan 20, 1). În aceeași zi, Domnul înviat S-a arătat celor doi ucenici din Emaus (cf. Luca 24, 13 – 35) și celor unsprezece apostoli adunați împreună (cf. Luca 24, 36; Ioan 20, 19). O săptămână mai târziu – după cum relatează Evanghelia după Ioan (cf. Ioan 20, 26) –, ucenicii au fost adunați împreună din nou, când li S-a arătat Iisus și S-a făcut cunoscut lui Toma.

Papa Ioan Paul II și *Sabatul* arătându-i semnele suferinței Lui. Ziua Cincizecimii, prima zi din săptămâna a opta după Pastele evreiesc (cf. Fapte 2, 1), când făgăduința făcută de Iisus apostolilor după înviere a fost împlinită prin revărsarea Duhului Sfânt (cf. Luca 24, 49; Fapte 1, 4 – 5), a căzut de asemenea într-o duminică. Aceasta a fost ziua primei vestiri și a primelor botezuri: Petru a făcut cunoscut mulțimii adunate că Hristos a înviat și cei ce au primit propovăduirea lui au fost botezați (Fapte 2, 41). Aceasta a fost epifania (manifestarea) bisericii, descoperită când copiii risipiți ai lui Dumnezeu sunt adunați în unire, dincolo de orice deosebiri ale lor".31

Numeroși învățați catolici și protestanți sunt de acord cu Ioan

Paul, ca să facă din învierea şi arătările lui Hristos în prima zi a săptămânii motivul fundamental pentru alegerea duminicii de către biserica apostolică. În teza lui de doctorat despre originea duminicii, Corrada Mosna, un student iezuit al Universităţii Pontificale Gregoriene, care a lucrat sub Vincenzo Monachino, SJ. (acelaşi profesor care a condus teza mea), conchide: „De aceea, putem afirma cu siguranţă că evenimentul învierii a determinat alegerea duminicii ca zi de închinare a primei comunităţi creştine”.32

Aceeaşi părere este exprimată de cardinalul Jean Danielou: „Ziua Domnului este o instituţie pur creştină; originea ei este de găsit numai în învierea lui Hristos în ziua de după Sabat”.33 O afirmaţie similară este cea a lui Paul Jewett, un învăţat protestant: „S-ar putea pune întrebarea: Ce a îndreptăţit biserica iudaică primară să stabilească duminica drept timp obişnuit de adunare? Precum am observat mai înainte, trebuie să fi fost ceva care a avut de-a face cu învierea care, conform cu mărturia Evangheliilor, a avut loc în prima zi a săptămânii”.34

Evaluarea învierii. În ciuda popularităţii lui, presupusul rol al învierii în adoptarea păzirii duminicii este lipsit de suport biblic. Un studiu atent al tuturor referinţelor despre înviere descoperă importanţa incomparabilă a evenimentului, 35 dar nu procură nicio indicaţie cu privire la o zi specială spre a-l comemora. De fapt, după cum observă Harold Riesenfeld: „În rapoartele din Evanghelii despre înviere, nu există afirmaţii conform cărora marele eveniment al învierii lui Hristos trebuie să fie comemorat într-o zi deosebită a săptămânii, în care acesta a avut loc”.36

Ba mai mult, după cum remarcă acelaşi autor: „În scrierile Noului Testament, prima zi a săptămânii nu este numită niciodată Ziua învierii.

Sabatul sub foc încrucişat

Acesta este un termen care şi-a făcut apariţia mai târziu”.37 Pentru prima dată a fost folosit în secolul al IV-lea. De aceea, „a spune că duminica a fost păzită pentru că Iisus a înviat în acea zi”, aşa cum afirmă S.V. McCasland convingător, este în realitate *o petitio principii* (o eroare de logică, în care o premisă este presupusă a fi adevărată fără justificare), pentru că o astfel de celebrare ar putea fi tot atât de bine lunară sau anuală şi totuşi să fie păzirea acelei zile speciale.38

Noul Testament nu atribuie nicio semnificaţie liturgică zilei

învierii lui Hristos, pur şi simplu pentru că învierea a fost socotită ca o realitate existentă, experimentată de trăirea victorioasă prin puterea Mântuitorului înviat, şi nu ca o practică liturgică asociată cu închinarea în ziua de duminică.

Dacă Iisus ar fi dorit să comemoreze ziua învierii Sale, El ar fi profitat de ziua învierii spre a face această zi memorialul potrivit al evenimentului. Dar niciuna din cuvântările Mântuitorului înviat nu descoperă intenţia de a comemora ziua învierii Sale, făcând-o noua zi creştină de odihnă şi închinare. Instituţiile biblice, precum Sabatul, botezul şi Cina Domnului, toate îşi au originea într-un act divin care le stabileşte. Dar nu există niciun act divin de felul acesta pentru instituirea unei duminici săptămânale sau a duminicii anuale de Paşte ca memorial al învierii.

Tăcerea Noului Testament cu privire la problema aceasta este foarte importantă, pentru că cele mai multe dintre cărţile lui au fost scrise mulţi ani după moartea şi învierea lui Hristos. Dacă în ultima jumătate a primului secol duminica a ajuns să fie privită ca memorial al învierii, care a îndeplinit funcţiile creaţiunii/răscumpărării Sabatului Vechiului Testament, precum susţine papa, noi ne-am fi aşteptat să găsim în Noul Testament unele aluzii la însemnătatea religioasă şi la păzirea săptămânală a duminicii şi a duminicii anuale de Paşte.

Totala absenţă a unor astfel de aluzii indică faptul că astfel de desfăşurări au avut loc în perioada postapostolică, un rezultat al unui joc combinat al factorilor politici, sociali şi religioşi. Pe acestea le-am examinat pe larg în expunerea mea *From Sabbath to Sunday*.

În Noul Testament nu este nicio duminică a Pastelor. Susţinerea papei că celebrarea învierii lui Hristos într-o duminică săptămânală şi o duminică anuală a Pastelor „s-a dezvoltat din primii ani după învierea

Domnului” 39 nu poate fi dovedită biblic sau istoric. Există un consens al cercetătorilor, aproape unanim, că, timp de cel puţin un secol după moartea lui Iisus, Pastele a fost sărbătorit nu în duminica Pastelor, ca sărbătoare a învierii, ci pe data de 14 Nisan (independent de ziua săptămânii), ca o celebrare a suferinţelor, a sacrificiului ispăşitor şi a învierii lui Hristos.

Respingerea calculării Paştelui iudaic şi adoptarea în schimb a

duminicii Paştelui s-au desfăşurat după perioada apostolică şi sunt atribuite, aşa cum spune Joachim Jeremias, „înclinaţiei de a se desprinde de iudaism" 40 şi dorinţei de a evita, după cum explică J.B. Lightfoot, „chiar şi asemănarea cu iudaismului".41

Introducerea şi promovarea duminicii Paştelui de către biserica Romei în cel de-al doilea secol au dat naştere la binecunoscuta controversă a Paştelui (Quartodeciman), care în cele din urmă a dus la excomunicarea creştinilor asiatici de către episcopul Victor al Romei (în 191 d.Hr.), pentru refuzul de a adopta duminica Paştelui.42 Indicaţii ca acestea sunt suficiente spre a dovedi că învierea lui Hristos n-a fost sărbătorită într-o duminică săptămânală şi o duminică anuală a Paştelui de la începutul creştinismului. Factorii sociali, politici şi religioşi care au contribuit la schimbarea Sabatului în duminică şi a Paştelui în duminica Paştelui sunt discutaţi foarte pe larg în teza mea de doctorat.

Evaluarea arătărilor. Ioan Paul atribuie o însemnătate deosebită arătărilor Domnului înviat, din prima zi a săptămânii, celor „doi ucenici spre Emaus (cf. Luca 24, 13 – 35) şi celor unsprezece apostoli adunaţi la un loc (cf. Luca 24, 36 – 49; Ioan 20, 19)".43 Faptul că El li S-a arătat ucenicilor şi duminica următoare („opt zile mai târziu" – Ioan 20, 26), spre a Se face cunoscut lui Toma, şi faptul că El Şi-a împlinit făgăduinţa revărsării Duhului Sfânt într-o duminică (Luca 24, 49; Fapte 1, 4.5) sunt văzute ca fiind începutul unui exemplu continuu de păzire a duminicii.44

Arătările lui Hristos nu constituie niciun fel de exemplu continuu. Menţionarea arătării lui Hristos „opt zile mai târziu" (Ioan 20, 26), presupusă a fi duminica ce a urmat după învierea Lui, cu greu poate, u. era un model de păzire a duminicii, deoarece însuşi Ioan explică motivul ci, şi anume absenţa lui Toma la prima arătare (Ioan 20, 24).

Ba mai mult, despre această ocazie, Ioan nu face nicio referire la nici îi masă cultică, ci doar la demonstrarea palpabilă a lui Iisus pentru Toma

Sabatul sub foc încrucişat despre realitatea învierii Lui trupeşti (Ioan 20, 26 – 29). Faptul că „opt zile mai târziu" ucenicii au fost din nou adunaţi la un loc nu este surprinzător, deoarece ni se spune că, înainte de Cincizecime, „ei stăteau" împreună (Fapte 1, 13) în camera de sus, locul în care se adunau zilnic pentru educare reciprocă (Fapte

1, 14; 2, 1).

Niciun model continuu nu poate deriva din arătările lui Hristos spre a justifica instituirea unei sărbătoriri euharistice repetate duminica. Domnul S-a arătat la indivizi şi grupe nu numai duminica, ci şi în timpuri, locuri şi împrejurări diferite. El S-a arătat, de fapt, persoanelor singuratice, precum Chifa şi Iacov (1 Cor. 15, 5.7), celor doisprezece (vers.5.7) şi unei grupe de cinci sute de persoane (vers.6). Întâlnirile au avut loc, de pildă, în timp ce ucenicii erau adunaţi cu uşile încuiate de frica iudeilor (Ioan 20, 19.26), călătorind pe drumul spre Emaus (Luca 24, 13 – 35) sau pescuind pe lacul Galileei (Ioan 21, 1 – 14).

Numai cu ucenicii, la Emaus, Hristos „a luat pâinea şi, după ce a rostit binecuvântarea, a frânt-o şi le-a dat-o" (Luca 24, 30). Acest ultim caz poate semăna cu o celebrare a Cinei Domnului, dar în realitate ea a fost o mâncare obişnuită, în jurul unei mese obişnuite, la care a fost invitat Iisus. Hristos a acceptat invitaţia celor doi ucenici şi a stat „la masă cu ei" (Luca 24, 30). Conform cu obiceiul dominant, Domnul „a luat pâinea şi, după ce a rostit binecuvântarea, a frânt-o şi le-a dat-o" (Luca 24, 30). Actul acesta, aşa cum l-a explicat J. Behm, a fost „pur şi simplu o parte obişnuită şi necesară a pregătirii pentru a mânca împreună".45

Mărturia lui Matei şi Marcu. Un alt punct important este faptul că, după Matei (28, 10) şi Marcu (16, 7), arătările lui Hristos n-au avut loc în Ierusalim (aşa cum menţionează Luca şi Ioan), ci în Galilea. Aceasta sugerează că, aşa cum spune S.V. McCasland, „arătarea poate să fi fost la mai puţin de *zece zile mai târziu*, după sărbătoarea azimilor, aşa cum este arătat în fragmentele de încheiere a Evangheliei lui Petru. Dar, dacă arătarea la această dată târzie a fost în ziua de duminică, greu ar putea fi socotit acest caz întâmplător un argument în favoarea păzirii duminicii".46

În timp ce ar putea să fie greu de explicat discrepanţele din relatările Evangheliilor, rămâne clar faptul că atât Matei, cât şi Marcu nu fac nicio referire la nicio mâncare sau adunare a lui Hristos cu ucenicii Săi în

Papa Ioan Paul II şi *Sabatul* duminica Paştelui. Aceasta dă de înţeles că nu este atribuită nicio importanţă deosebită mesei lui Hristos, la care a luat parte împreună cu ucenicii Săi în seara zilei de duminică, în care a înviat.

În lumina considerentelor anterioare, conchidem că arătările lui Hristos au slujit spre a-i reasigura pe ucenicii descurajaţi de realitatea învierii Sale, dar ele cu greu ar putea stabili modelul pentru o repetată comemorare săptămânală a învierii. Ele au avut loc în timpuri, locuri şi împrejurări diferite. În acele cazuri când a mâncat, Iisus a participat la o masă obişnuită (peşte – Ioan 21, 13), nu spre a institui o închinare euharistică de duminică, ci pentru a demonstra realitatea învierii Lui trupeşti.

2. Ziua soarelui şi crearea luminii

Ioan Paul susţine că „viziunea Vechiului Testament asupra Sabatului” i-a inspirat pe primii creştini să unească învierea cu prima zi a creaţiunii. UI scrie: „Cugetarea creştină a unit în mod spontan învierea, care a avut loc în întâia zi a săptămânii, cu prima zi a acelei săptămâni cosmice (cf. Gen. 1 – 2, 4), care schiţează istoria creaţiunii din cartea Genesei: ziua creaţiunii luminii” (cf. 1, 3 – 5).47

Legătura dintre înviere şi crearea luminii n-a fost inspirată aşa de „spontan” de „viziunea Vechiului Testament asupra Sabatului”, aşa cum sugerează papa. În cartea mea *From Sabbath to Sunday*, prezint documente de necombătut, care arată că o astfel de unire a fost inspirată de necesitatea care a apărut după perioada apostolică de a justifica părăsirea Sabatului şi adoptarea zilei soarelui.

Legislaţie adrianică anti-Sabat. Dezvoltarea aceasta a început în timpul domniei împăratului Adrian (117 – 138 d.Hr.), ca rezultat al legislaţiei represive antiiudaice. În anul 135 d.Hr., Adrian a promulgat o lege care interzicea în mod categoric practica iudaismului, în general, şi păzirea Sabatului, în special. Scopul acestei legi era lichidarea iudaismului ca nligie, într-un timp când iudeii experimentau aşteptări mesianice renăscute, Oire au explodat în răscoale violente în diferite părţi ale imperiului, mai ales în Palestina.48

Spre a evita legea represivă antiiudaică şi anti-Sabat, cei mai mulţi creş-i mi-au adoptat ziua soarelui ca noua lor zi de închinare. Aceasta i-a făcut

Sabatul sub foc încrucişat în stare să dovedească autorităţilor romane diferenţierea lor de iudei, integrarea lor în Imperiul Roman şi identificarea lor cu obiceiurile romane. Spre a dezvolta o justificare teologică a închinării în ziua soarelui, creştinii au apelat la crearea de către Dumnezeu a luminii în prima zi şi la învierea lui Hristos ca Soare ai dreptăţii, deoarece ambele evenimente au coincis cu ziua soarelui.

Aceasta din urmă a fost asociată cu prima zi din săptămâna creaţiunii, deoarece crearea luminii în prima zi a produs ceea ce multora li s-a părut o providenţială justificare biblică pentru păzirea zilei soarelui, ca generator de lumină.

Duminica şi crearea luminii. Primul exemplu despre această unire se află în *Apologia* lui Justin Martirul, adresată împăratului Antonius Pius (cam pe la 150 d.Hr.). Justin scrie: „Duminica (*dies solis*) este ziua în care noi ţinem adunarea noastră obişnuită, pentru că ea este prima zi în care Dumnezeu, făcând o schimbare în întuneric şi materie, a făcut lumea; şi Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, a înviat din morţi în aceeaşi zi”.49 Creştinii, aşa cum arată cardinalul J. Danielou, au observat de timpuriu coincidenţa dintre crearea luminii în prima zi şi venerarea soarelui care avea loc în aceeaşi zi.50

Jerom (342 – 420 d.Hr.) face legătura foarte lămurit când spune: „Dacă ea este numită de păgâni ziua soarelui, noi foarte bucuroşi recunoaştem aceasta ca atare, pentru că aceasta a fost ziua când a apărut lumina lumii şi în această zi a înviat Soarele neprihănirii”.51

Aceste consideraţii sugerează că, de fapt, creştinii n-au ajuns în mod spontan să vadă ziua învierii lui Hristos ca fiind împlinirea creatoare şi răscumpărătoare a realizărilor sărbătorite în Sabatul zilei a şaptea. Unirea cu săptămâna creaţiunii a fost făcută, în primul rând, în virtutea faptului că, deoarece lumina a fost creată în prima zi, aceasta a produs ceea ce multor creştini li s-a părut a fi o justificare „biblică” pentru sărbătorirea zilei soarelui.

Consideraţii evanghelistice. Creştinarea zilei soarelui a fost, după cum se pare, intenţionată spre a uşura acceptarea creştinismului de către păgâni, care se închinau la zeul soare mai ales în această zi a soarelui. Pentru ei, a adopta ziua soarelui ca zi creştină de închinare a lor nu era o problemă, deoarece acea zi avea deja însemnătate religioasă specială în religia lor păgână.

Tapa Ioan Paul 11 şi Sabatul

Este vrednic de notat că popularitatea în creştere a închinării la soare a dus la avansarea zilei soarelui din poziţia de a doua zi a săptămânii (care urmează după Saturn-day), la prima şi cea mai importantă zi a săptămânii. Izvoarele istorice disponibile indică faptul că această dezvoltare a avut loc în prima parte a secolului al II-lea – adică tocmai în timpul când creştinii au adoptat ziua soarelui pentru închinarea lor săptămânală.52

Ioan Paul recunoaşte intenţia evanghelistică a adoptării „zilei soarelui”. El scrie: „Intuiţia pastorală înţeleaptă a sugerat bisericii creştinarea noţiunii de Sunday ca zi a soarelui, care era numele roman al zilei şi care este reţinut în unele limbi moderne. Aceasta a avut loc spre a-i îndepărta pe credincioşi de seducţia sectelor care se închinau la soare şi să îndrume sărbătorirea zilei spre Hristos, adevăratul Soare al omenirii”.53

Din nefericire, strategia aceasta a fost un contrafoc, deoarece creştinii erau adesea ispitiţi să se întoarcă la venerarea populară a soarelui şi la alţi zei planetari. De exemplu, Philaster, episcop de Brescia (decedat cam pe la 397 d.Hr.), condamnă ca erezie credinţa răspândită că „numele zilelor, ca a soarelui, a lunii... au fost stabilite de Dumnezeu la creaţiunea lumii... Păgânii (grecii) au stabilit astfel de nume şi, împreună cu numele, îl ideea că omenirea depinde de cele şapte stele.54

Într-un document atribuit lui Priscillian, episcop spaniol de Ávila (cam pe la 340 – 385 d.Hr.), este pronunţată anatema împotriva acelor creştini care, „în ceremoniile lor sacre, venerează şi recunosc drept zei soarele, luna... şi toată oştirea cerească, ce sunt idoli detestabili, vrednici de Gheena”.55

Adoptarea şi creştinarea zilei soarelui, în locul Sabatului biblic, nu s-a dovedit a fi o „intuiţie pastorală înţeleaptă”, deoarece ea i-a ispitit pe creştinii din trecut să se întoarcă la închinarea păgână şi ispiteşte pe creştinii de astăzi să facă din duminică o sărbătoare păgână, mai degrabă decât o zi sfântă biblică.

Era necesară duminica? în această conjunctură, aş dori, în mod irspectuos, să-i pun papei unele întrebări importante: Dacă Sabatul a lost stabilit pe cale divină, spre a comemora împlinirile creatoare şi i. iscumpărătoare în favoarea poporului Său, ce drept a avut Biserica e ilolică să facă din duminică „împlinirea”, „deplina expresie” şi

Sabatul sub foc încrucişat

„Extensiunea” Sabatului? Teologia şi tipologia Sabatului nu mai erau corespunzătoare după cruce pentru a comemora creaţiunea şi răscumpărarea? Taina pascală n-a fost împlinită prin moartea, îngroparea şi învierea lui Hristos, care au avut loc respectiv vineri, sâmbătă şi duminică?

De ce să fie aleasă duminica spre a celebra jertfa ispăşitoare a lui Hristos, când misiunea Lui de răscumpărare a fost îndeplinită într-o

vineri după-amiază, când Mântuitorul a strigat „S-a sfârşit” (Ioan 19, 30), apoi S-a odihnit în mormânt, în conformitate cu porunca Sabatului? Faptul acesta nu sugerează că atât odihna lui Dumnezeu la creaţiune, cât şi odihna răscumpărătoare a lui Hristos din mormânt au avut loc în Sabat? Cum i se poate acorda duminicii semnificaţia escatologică a odihnei finale de restaurare care îl aşteaptă pe poporul lui Dumnezeu, când Noul Testament atribuie Sabatului o astfel de semnificaţie? „Rămâne dar o odihnă de Sabat (în mod literal o păzire a Sabatului) pentru poporul lui Dumnezeu” (Evrei 4, 9). Augustin însuşi recunoaşte însemnătatea escatologică a Sabatului, când în mod elocvent spune că în acel Sabat final „noi ne vom odihni şi vom vedea, vom vedea şi vom iubi, vom iubi şi vom lăuda”.56

Pot sugera în mod respectuos că încercarea papei de a-i atribui duminicii însemnătatea teologică şi funcţia escatologică a Sabatului în virtutea învierii lui Hristos în ziua întâi este bine intenţionată, dar induce în eroare. În mod greşit, ea face ca duminica să fie Sabatul biblic, când, în realitate, cele două zile se deosebesc radical în originea, însemnătatea, autoritatea şi experienţa lor.

3. Adunările religioase din ziua întâi a săptămânii

În epistola sa pastorală, papa Ioan Paul găseşte urme ale originii închinării în ziua de duminică încă pe vremea bisericii apostolice. El susţine că, din timpurile apostolice, întâia zi a săptămânii a modelat viaţa religioasă a ucenicilor lui Hristos.57 Spre a sprijini această susţinere, papa apelează la trei texte folosite de obicei: (1) 1 Cor.16, 2; (2) Fapte 20, 7 – 12 şi (3) Apocalipsa 1, 10. Fiecare din aceste texte este examinat foarte pe larg în dizertaţia mea.58 În acest context, mă limitez la câteva observaţii de bază.

1 Corinteni 16, 2: Adunări creştine duminicale? Planul pentru strângerea de fonduri în ziua întâi, recomandat de Pavel în 1 Corinteni

16, 1 – 3, este citat de Ioan Paul ca un indiciu că, din timpurile apostolice, întâia zi după Sabat – prima zi a săptămânii – a început să modeleze ritmul vieţii pentru ucenicii lui Hristos (cf. 1 Cor. 16, 2)”.59 Papa afirmă că „încă din vremurile apostolice adunarea de duminică a fost, de fapt, pentru creştini un moment de părtăşie frăţească împreună cu cei săraci, în ziua dintâi a săptămânii, fiecare din voi să pună deoparte acasă ce va putea, după câştigul lui (1 Cor.16, 2), zice sfântul Pavel, referindu-se la colecta organizată pentru săracii

bisericilor din ludea”.60

Ioan Paul vede în planul strângerii de fonduri în ziua întâi, recomandat de Pavel în acest text, o indicaţie clară că biserica creştină se aduna în acea zi pentru închinare. Părerea aceasta este împărtăşită de numeroşi învăţaţi catolici şi protestanţi.61 De exemplu, Corrada Mosna susţine că, deoarece Pavel destinează „darul” din 2 Cor. 9, 12 ca „serviciu” – *leiturgia* –, colecta din ICor. 16, 2 trebuie să fi fost unită cu serviciul de închinare de duminică al comunităţii creştine.62

Diferitele încercări de a generaliza, făcând din planul de strângere de daruri al lui Pavel un model regulat de păzire a duminicii, descoperă inventivitate şi originalitate, dar ele se bazează pe argumente construite, şi nu pe o informare reală redată de text. Observaţi, mai întâi de toate, că nu există nimic în text care să sugereze adunări publice, deoarece punerea deoparte a darurilor trebuia făcută „la el însuşi” – *par beauto* (în traducere rom. „Acasă”). Fraza sugerează că strângerea trebuia făcută în mod individual şi în taină.

Dacă acea comunitate creştină se aduna pentru închinare în ziua de duminică, pare paradoxal ca Pavel să recomande punerea deoparte acasă a darului. De ce să strângă creştinii darul lor acasă duminica, dacă într-o astfel de zi se adunau pentru închinare? Nu trebuia ca banii să fie aduşi la serviciul de duminică?

Scopul planului strângerii de fonduri. Scopul planului strângerii de fonduri în ziua întâi este clar afirmat de apostol: „ca să nu se strângă ajutoarele când voi veni eu” (1 Cor.16, 2). Deci planul nu este propus pentru a întări închinarea de duminică prin oferirea darurilor, ci pentru a asigura o colectă substanţială şi eficientă la sosirea lui. În plan, pot fi identificate patru caracteristici. Darul trebuia pus deoparte în *modperi-odic* („în prima zi a săptămânii” – vers. 2), în *mod personal* („fiecare

Sabatul sub foc încrucişat din voi” – vers. 2), în *mod privat* („la sine însuşi” vers. 2, în trad. engleză) şi în mod *proporţional* („cât va putea” – vers. 2).

Cu o altă ocazie, Pavel a socotit necesar să trimită la aceeaşi comunitate fraţi care „să vină mai înainte... şi să pregătească strângerea darurilor făgăduite, ca ele să fie gata, făcute cu dărnicie” (2 Cor. 9, 5). Apostolul a dorit să evite încurcarea atât a dăruitorilor, cât şi a celor ce trebuia să strângă fondurile, când vor afla că ei „nu erau gata” (2 Cor. 9, 4) pentru dăruire. Pentru a evita astfel de probleme, el

recomandă atât un timp – prima zi a săptămânii –, cât şi un loc – acasă.

Menţionarea zilei întâi de către Pavel putea fi motivată mai mult din motive practice decât teologice. A aştepta până la sfârşitul săptămânii sau al lunii pentru ca cineva să pună deoparte contribuţiile sau economiile sale este contrar practicilor bugetare, deoarece atunci cel în cauză găseşte buzunare şi mâini goale. Pe de altă parte, în prima zi a săptămânii, înainte de a planifica unele cheltuieli, credincioşii au pus deoparte ceea ce au plănuit să dea, restul fondului urmând să fie administrat astfel, încât să facă faţă tuturor nevoilor de bază. De aceea textul propune un valoros plan săptămânal, spre a asigura o contribuţie substanţială şi ordonată în favoarea fraţilor săraci din Ierusalim – încercarea de a scoate mai mult înţeles din text l-ar denatura.

Fapte 20, 7 – 11: Adunarea din ziua întâi de la Troa. Textului din Fapte 20, 7 – 11 îi este atribuită o importanţă fundamentală, deoarece conţine singura referire explicită a Noului Testament la o adunare creştină „în ziua dintâi a săptămânii… ca să frângem pâinea” (Fapte 2, 7). Ioan Paul susţine că adunarea era o adunare obişnuită de duminică „la care erau adunaţi credincioşii din Troaca să frângă pâinea (adică celebrarea împărtăşaniei)”.63

Numeroşi învăţaţi împărtăşesc părerea papei. F.F. Bruce, de pildă, spune că această afirmaţie „este cea dintâi dovadă neambiguă pe care o avem pentru serviciul creştin de adunare pentru închinare în acea zi”.64 Paul Jewett declară, de asemenea, că „aici este cea mai timpurie mărturie pentru adunare creştină în scop de închinare în prima zi a săptămânii”.65 Declaraţii de felul acesta ar putea fi multiple.

Aceste concluzii categorice se întemeiază mai ales pe presupunerea că versetul 7 reprezintă „o formulă fixă”, care descrie *timpul* obişnuit

Papa Ioan Paul II şi *Sabatul*

(„în ziua dintâi a săptămânii”) şi *natura* („să frângem pâinea”) serviciului primar de închinare creştină. Totuşi, deoarece adunarea a avut loc seara şi „frângerea pâinii” s-a produs după miezul nopţii (vers 7, 11), iar Pavel a plecat de la ucenici în zorii zilei, este necesar să întrebăm: Adunarea de la Troa a fost *ordinară* sau *extraordinară*, pricinuită poate de plecarea apostolului?

Adunare specială de rămas-bun. Contextul arată clar că aceasta a fost o adunare specială de rămas-bun, pricinuită de plecarea lui

Pavel, iar nu un obicei de închinare regulată de duminică. Adunarea a început în seara zilei întâi, care, după socoteala iudaică, era ca Sâmbătă seara la noi, şi a continuat până duminică dimineaţa devreme, când Pavel a plecat. Fiind o adunare de seară, pricinuită de plecarea în zori a apostolului, ea reflectă cu greu o păzire regulată a duminicii.

Pavel ar fi păzit, împreună cu credincioşii, numai noaptea duminicii, iar în timpul zilei a călătorit. Aceasta nu era îngăduit în Sabat şi n-ar fi constituit nici cel mai bun exemplu de păzire a duminicii. Pasajul sugerează, aşa cum notează F.J. Foakes-Jackson, că „Pavel şi prietenii lui nu puteau, ca buni iudei, să pornească într-o călătorie în Sabat; ei au făcut astfel de îndată ce a fost posibil (vers. 12), în zorii primei zile – Sabatul fiind sfârşit la aprjsul soarelui".66

Frângerea pâinii. Expresia „frângerea pâinii" – *klasai arton* – merită o atenţie mai mare. Ce înseamnă ea, în realitate, în contextul pasajului? înseamnă că acei creştini s-au adunat pentru o masă frăţească sau pentru a celebra Cina Domnului? Ar fi necesar să se noteze că frângerea pâinii era o parte a unui obicei simplu şi necesar al pregătirii pentru a lua masa împreună. Actul frângerii în bucăţi a unei pâini de către gazdă marca acţiunea de deschidere a mesei. În cele mai multe culturi europene, aceeaşi funcţie este îndeplinită de către gazdă, care îi doreşte oaspetelui „poftă bună" – *buon appetito*. Ritualul acesta dă tuturor permisiunea să înceapă să mănânce.

În literatura de după apostoli, expresia „frângerea pâinii" este folosită ca o denumire tehnică pentru Cina Domnului. Dar acesta nu este sensul obişnuit sau de folosire în Noul Testament. De fapt, verbul „a frânge" – *klao* – urmat de substantivul „pâine" – *artos* – se află de cincisprezece

Sabatul sub foc încrucişat ori în Noul Testament. De nouă ori, se referă la actul lui Hristos de frângere a pâinii: când a hrănit mulţimile, când a participat la Cina cea de taină şi când a mâncat împreună cu ucenicii după învierea Lui (Mat. 14, 19; 15, 36; 26, 26; Marcu 8, 6; 6, 41; 14, 22; Luca 22, 19; 24, 30; 24, 35); de două ori, descrie începutul şi participarea la o masă a lui Pavel (Fapte 20, 11; 27, 35); de două ori descrie adevărata frângere a pâinii la Cina Domnului (1 Cor. 10, 16; 11, 24); de două ori, este folosită ca o referire generală la ucenici sau credincioşi „frângând pâinea" împreună (Fapte 2, 46; 20, 7).

Trebuie să se noteze că în niciunul din aceste cazuri Cina Domnului nu este arătată în mod explicit sau tehnologic ca „frângere a

pâinii". Ar putea fi făcută o încercare, spre a vedea o referire la Cina Domnului în cele două referiri generale din Fapte 2, 46 şi 20, 7. Cât priveşte Fapte 2, 46, expresia „frângeau pâinea acasă" se referă în mod vădit la zilnica luare împreună a mesei de către primii creştini „cu bucurie şi curăţie de inimă, lăudând pe Dumnezeu, fiind plăcuţi înaintea întregului norod" (Fapte 2, 46.47).

Participarea împreună zilnic la masă, deşi putea să includă celebrarea Cinei Domnului, nu poate fi interpretată ca o celebrare liturgică exclusivă a Cinei Domnului. Afirmaţia echivalentă, găsită în Fapte 20, 7, „eram adunaţi laolaltă ca să frângem pâinea", nu va însemna mai mult decât „eram adunaţi să mâncăm împreună". De fapt, nu se face nicio menţiune la un pahar, nici la rugăciuni sau la citirea unui text din Scriptură. Pavel singur este cel care a frânt pâinea şi a mâncat. Nu există nicio indicaţie că el a binecuvântat pâinea sau vinul sau că le-a împărţit credincioşilor.

Ba mai mult, frângerea pâinii a fost urmată de o masă, „a cinat" *guesamenos* (v. 11). Acelaşi cuvânt este folosit de Luca în alte trei cazuri, cu semnificaţia explicită de satisfacere a foamei (Fapte 10, 10; 23, 14; Luca 14, 24). Fără îndoială că Pavel era flămând după cuvântarea lui prelungită şi avea nevoie de ceva hrană înainte de a-şi continua predica şi a pleca în călătorie. Totuşi, dacă Pavel a participat la Cina Domnului împreună cu o mâncare obişnuită, el ar fi acţionat contrar recentei lui instrucţiuni pentru corinteni, cărora le recomandă cu tărie să-şi satisfacă foamea mâncând acasă înainte de a se aduna pentru celebrarea Cinei Domnului (1 Cor. 11, 2.22.34).

Noul Testament nu oferă nicio indicaţie cu privire la fixarea unei zile pentru celebrarea Cinei Domnului. În timp ce Pavel le recomandă

credincioşilor corinteni o zi specifică în care să-şi pună deoparte darurile, cu privire la celebrarea Cinei Domnului, el spune în mod *repetat* în aceeaşi epistolă şi aceloraşi oameni „când vă adunaţi" (1 Cor. 11, 18.20.33.34), ceea ce înseamnă timp şi zile *nedeterminate*.

Cea mai simplă cale de a explica pasajul este că Luca nu aminteşte ziua adunării pentru că era duminică, ci cel mai probabil pentru că (1) Pavel „trebuia să plece" (Fapte 20, 7), (2) extraordinara minune a învierii lui Eutih a avut loc în acea noapte şi (3) referirea la timp procură o referire cronologică adiţională semnificativă, care descrie desfăşurarea călătoriei lui Pavel.

Apocalipsa 1, 10 – „Ziua Domnului”. Al treilea text crucial din Noul Testament folosit de Ioan Paul spre a apăra originea apostolică a păzirii duminicii se află în cartea Apocalipsei. Ioan, exilat pe insula Patmos, „din pricina Cuvântului lui Dumnezeu şi din pricina mărturiei lui Iisus Hristos” (Apoc.1, 9), scrie: „În ziua Domnului eram în Duhul” – *en te kuriake hemera* (Apoc.1, 10).

Ioan Paul susţine că textul acesta „este o dovadă despre practica de a numi ziua întâi a săptămânii Ziua Domnului (Apoc 1, 10). Aceasta ar fi o caracteristică ce îi deosebeşte pe creştini de lumea din jurul lor… Când vorbeau despre Ziua Domnului, creştinii dădeau acestui termen sensul deplin al proclamaţiei Paştelui: Iisus Hristos este Domnul (Filip.2, 11; cf. Fapte 2, 36; 1 Cor. 12, 3)”.67

Implicaţia afirmaţiei făcute de papa este că, de fapt, creştinii Noului Testament nu numai că au numit duminica „Ziua Domnului”, ci astfel şi-au exprimat credinţa în Mântuitorul lor înviat. Mai mulţi învăţaţi împărtăşesc aceeaşi părere. De exemplu, Corrado Mosna scrie: „Prin expresia Ziua Domnului (Apoc. 1, 10), Ioan doreşte să arate în mod specific ziua în care comunitatea sărbătoreşte împreună liturghia euharis-lică”.68 Expresia „liturghie euharistică” este folosită de catolici spre a descrie celebrarea Cinei Domnului în onoarea Domnului înviat.

O analiză amănunţită a acestui text ne-ar duce dincolo de scopul limitat al acestui capitol. În expunerea mea *From Sabbath to Sunday*, am «consacrat douăzeci de pagini pentru examinarea acestui verset. În acest i apitol, voi prezenta numai două observaţii de bază.

Sabatul sub foc încrucişat

Prima, egalarea duminicii cu expresia „Ziua Domnului” nu se întemeiază pe dovezi ale cărţii Apocalipsei sau ale restului Noului Testament, ci pe trei mărturii patristice din cel de-al doilea secol, şi anume: *Didache 14, 1*, *Epistola către Magnesiu 9, 1 a* lui Ignatius şi *Evanghelia lui Petru 35, 50*. Totuşi, din cele trei, numai în *Evanghelia lui Petru*, scrisă spre sfârşitul secolului al II-lea, este arătată duminica, în mod neîndoielnic prin termenul „a Domnului” – *kuriake*. În două versete diferite se citeşte: „Acum, în noaptea în care ziua Domnului (*He kuriake*) se crăpa de ziuă a răsunat un glas tare din cer” (vers.35); în dimineaţa zilei Domnului (*ţes kuriakes*), Maria Magdalena… a venit la mormânt” (vers.50, 51).

Este vrednic de notat că, în timp ce în evangheliile adevărate Maria Magdalena şi celelalte femei au mers la mormânt *„în ziua dintâi*

a săptămânii... dis-de-dimineaţă" (Marcu 16, 2; cf. Matei 28, 1; Luca24, 1; Ioan 20, 1), în evanghelia *apocrifă* a lui Petru se spune că ele au mers *„în dimineaţa zilei Domnului"*. Folosirea denumirii celei noi „Ziua Domnului", în loc de *„ziua dintâi a săptămânii"*, arată clar că, pe la sfârşitul celui de-al doilea secol, creştinii se refereau la duminică, ziua întâi, ca fiind „Ziua Domnului".

Totuşi, ultima folosire nu poate fi citită în mod legitim în Apocalipsa 1, 10. Un temei maj or este că, dacă duminica primise de a noua denumire de „Ziua Domnului" cam pe la sfârşitul primului secol, când au fost scrise atât Evanghelia după Ioan, cât şi cartea Apocalipsei, ne-am fi aşteptat ca acest nume nou pentru duminică să fie folosit în mod consecvent în ambele cărţi, mai ales că ele au fost produse în mod evident de acelaşi autor şi aproximativ în acelaşi timp şi în aceeaşi regiune geografică.

Dacă noua denumire de „Ziua Domnului" a existat deja pe la sfârşitul primului secol şi exprimă sensul şi natura închinării creştine de duminică, Ioan n-ar fi avut motive să folosească expresia evreiască de „întâia zi a săptămânii" în evanghelia sa. De aceea, faptul că expresia „Ziua Domnului" se află în cartea apocaliptică a lui Ioan, dar nu în evanghelia lui – unde ziua dintâi este menţionată în mod explicit în legătură cu învierea (Ioan 20, 1) şi arătările lui Iisus (Ioan 20, 19.26) – sugerează că „Ziua Domnului" din Apocalipsa 1, 10 cu greu se poate referi la duminică.

Nicio duminică a Paştelui. Al doilea considerent important care discreditează susţinerea papei că duminica a fost numită „Ziua Domnului".

Papa Ioan Paul II şi *Sabatul* în „sensul Proclamaţiei Paştelui", este faptul că Apocalipsa este adresată celor şapte biserici din Asia Mică, ce nu sărbătoresc duminica Paştelui. În schimb, ele păzesc Pastele la data biblică de 14 Nisan. Policrates, care pretinde că urmează după tradiţia apostolului Ioan, a convocat un sinod al conducătorilor bisericilor din Asia Mică (cam pe la 191 d.Hr.), spre a discuta invitaţia primită de la episcopul din Roma ca să adopte duminica Paştelui. Hotărârea unanimă a episcopilor a fost să respingă duminica Paştelui şi să reţină datarea biblică a Paştelui.69

În lumina acestor fapte, ar fi paradoxal dacă apostolul Ioan, care a serbat Pastele la data fixă de 14 Nisan şi care le-a scris creştinilor din Asia Mică, ce, ca şi el, nu sărbătoreau duminica Paştelui, ar fi folosit

expresia „Ziua Domnului” spre a-şi exprima, cu ocazia Paştelui, credinţa lui în Domnul care a înviat. Cardinalul Jean Danielou, un respectat savant catolic, recunoaşte în mod timid faptul acesta când scrie: „În Apocalipsa (1, 10), când Pastele are loc la 14 Nisan, cuvântul (Ziua Domnului) poate să nu însemne duminică”.70

Singura zi pe care o cunoaşte Ioan ca „Zi a Domnului” pe la finele secolului întâi, când a scris cartea Apocalipsei, este Sabatul. Aceasta este singura zi cu privire la care Hristos S-a proclamat pe Sine ca fiind „Domnul” – *kurios* – ei. „Căci Fiul omului este Domn şi al Sabatului” (Matei 12, 8).

Contextul imediat care precede şi urmează Apocalipsa 1, 10 conţine referinţe evidente la ziua escatologică a Domnului. Aceasta sugerează posibilitatea ca „Ziua Domnului”, în care Ioan a fost luat în viziune, să fie o zi de Sabat, în care a văzut ziua cea mare a revenirii lui Hristos. Ce vedenie mai mare ar fi putut să-i dea curaj bătrânului apostol în exil, unde se afla din cauza mărturiei lui pentru Hristos! Ba mai mult, Sabatul este escatologic, strâns unit cu a doua venire. Întâlnirea cu Domnul în timpul Sabatului săptămânal este un preludiu al întâlnirii vizibile cu Domnul în v: \zduh, în ziua de pe urmă a venirii Lui.

În rezumat, încercarea epistolei pastorale de a găsi sprijin biblic pentru închinarea duminicală în referirile Noului Testament – la înviere (Marcu 16, 2.9; Luca 24, 1; Ioan 20, 1), la luarea de rămas-bun în ziua întâi, în adunarea de noapte din Troa (Fapte 20, 7 – 11), la planul privat de punere looparte în ziua întâi a darurilor, amintit de Pavel în 1 Corinteni 16, 1 – 3, şi i oferirile la „Ziua Domnului” din Apocalipsa 1, 10 – nu este nouă. Aceleaşi

Sabatul sub foc încrucişat argumente au fost repetate de nenumărate ori în trecut şi găsite fără temei.

Un fapt important, adesea ignorat, este că, dacă Pavel sau oricare alt apostol ar fi încercat să promoveze părăsirea Sabatului (o instituţie milenară, adânc înrădăcinată în conştiinţa religioasă a poporului lui Dumnezeu) şi adoptarea, în schimb, a păzirii duminicii, ei ar fi stârnit o opoziţie considerabilă din partea evreilor-creştini, cum a fost cazul cu privire la circumciziune.

Absenţa oricărui ecou despre o controversă Sabat/duminică în Noul Testament este dovada cea mai grăitoare că introducerea păzirii duminicii este un fenomen postapostolic. În cartea mea *From Sabhath*

to Sunday, m-am străduit să identific influenţa reciprocă a factorilor sociali, politici şi religioşi care au contribuit la această schimbare istorică. În lumina acestor consideraţii, încercarea papei Ioan Paul de a acorda o ratificare biblică închinării în ziua de duminică, urmărind originea ei până în biserica apostolică, trebuie văzută ca bine intenţionată, dar lipsită de suport biblic.

Partea a 3-a

APELUL PAPEI IOAN PAUL PENTRU LEGISLAŢIE DUMINICALĂ

În epistola lui pastorală *Dies Domini*, papa Ioan Paul consacră unul din cele cinci capitole (capitolul 4) obligaţiei de păzire a duminicii şi legislaţiei necesare. Apelul papei pentru legislaţie civilă care să încurajeze păzirea duminicii descinde din trei consideraţii majore, pe care e necesar să le menţionăm pe scurt: (1) obligaţia morală de păzire a duminicii; (2) constrângere ecleziastică de păzire a duminicii; (3) apelul pentru legislaţie civilă duminicală.

1. Obligaţia morală pentru păzirea duminicii

Pentru papa, păzirea duminicii nu este o opţiune, ci o obligaţie morală, care este bine definită atât în Catehismul Catolic, cât şi în Legea Canonului Catolic. Noi am văzut că Ioan Paul înrădăcinează o astfel de obligaţie în însăşi porunca Sabatului, pentru că el crede că duminica este „înscrisă" în Decalog, fiind împlinirea şi deplina expresie a Sabatului. Aceasta înseamnă că duminica trebuie să fie păzită în conformitate cu directivele poruncii Sabatului.

Ioan Paul scrie: „Este datoria creştinilor să-şi aducă aminte că, deşi practicile Sabatului evreiesc au trecut, fiind depăşite prin împlinirea' pe care o aduce duminica, motivele care stau la baza păzirii ca sfântă a Zilei Domnului – înscrise solemn în Cele Zece Porunci – rămân valabile, deşi trebuie să fie reinterpretate în lumina teologiei şi a spiritualităţii duminicii".71 Papa continuă să citeze versiunea deuteronomică a poruncii Sabatului (Deut. 5, 12 – 15).

Obligaţia morală de a păzi duminica este pentru papa „înscrisă în mod solemn în Cele Zece Porunci", pentru că, „mai mult decât o înlocuire a Sabatului, duminica este împlinirea lui şi, într-un anumit sens, extinderea şi deplina lui expresie în desfăşurarea ordonată a istoriei mântuirii".72

Sabatul sub foc încrucişat

„Din această perspectivă", continuă Ioan Paul, „teologia biblică a Sabatului poate fi câştigată pe deplin, fără compromiterea caracterului

creştin al duminicii”.73

Evaluare. Încercarea papei de a sprijini obligaţia morală a păzirii duminicii pe porunca Sabatului este foarte ingenioasă, dar, aşa cum am arătat mai înainte, îi lipseşte suportul biblic şi istoric. Din perspectivă biblică, nu există nicio indicaţie în Noul Testament că duminica a fost văzută vreodată ca o „extindere şi deplină expresie” a Sabatului. De asemenea, din perspectivă istorică, părinţii bisericii scot în evidenţă deosebirea dintre Sabat şi duminică, şi nu continuitatea Sabatului prin păzirea duminicii.

Cele trei sensuri teologice majore pe care le-am găsit în domeniul scrierilor Părinţilor sunt următoarele: (1) comemorarea aniversării creaţiunii, în mod deosebit crearea luminii în ziua întâi, sugerată de analogia zilei soarelui; (2) comemorarea învierii lui Hristos, care până la urmă a dat naştere la motivul fundamental pentru păzirea duminicii; şi (3) speculaţiile cosmice şi escatologice despre semnificaţia zilei a opta. O discuţie extinsă despre aceste motive teologice se află în capitolul 9 al cărţii mele *From Sabbath to Sunday*.

Speculaţii despre ziua a opta abundă în literatura patristică, pentru că ele serveau ca dovezi ale superiorităţii duminicii, a opta zi, simbol al lumii eterne, în contrast cu Sabatul, a şaptea zi, simbol al mileniului pământesc. Speculaţiile acestea au fost respinse în secolul al IV-lea, când necesitatea de a dovedi superioritatea duminicii faţă de Sabat a scăzut.74 Un studiu atent al literaturii creştine primare sugerează că duminica a apărut nu ca o extindere a Sabatului, ci ca o înlocuire a lui. Dorinţa de a se separa de evrei şi Sabatul lor i-a influenţat pe creştinii dintre neamuri să adopte venerabila zi a soarelui, deoarece ea procura un timp şi un simbolism adecvate spre a comemora importante evenimente divine care au avut loc în acea zi, precum crearea luminii şi învierea Soarelui neprihănirii.

Adoptarea zilei soarelui a provocat o controversă cu cei care susţineau continuitatea şi inviolabilitatea Sabatului. Spre a reduce la tăcere această opoziţie, au fost prezentate simbolismul zilei întâi şi simbolismul zilei a opta. Acestea au fost folosite în mare măsură de părinţii bisericii, ca argumente apologetice valabile în favoarea superiorităţii duminicii. Ca

cea dintâi zi, duminica putea, ca să zicem aşa, să pretindă superioritate asupra Sabatului, deoarece în ea se celebra aniversarea

atât a primei, cât şi a celei de a doua creaţiuni, inaugurate prin învierea lui Hristos. A şaptea zi, pe de altă parte, putea pretinde doar comemorarea completării creaţiunii. Ca cea de-a opta zi, duminica putea pretinde să fie aşa-zisa continuare şi înlocuire a Sabatului, atât vremelnic, cât şi escatologic.75

Natura polemică a argumentelor teologice dezvoltate de părinţii bisericii spre a justifica păzirea duminicii nu sprijină pretenţia epistolei pastorale că duminica ar fi fost văzută de biserica primară ca „extinderea şi deplina expresie" a Sabatului. Realitatea istorică este că Părinţii au accentuat deosebirea dintre Sabat şi duminică, făcând din Sabat o instituţie evreiască, terminată de Hristos.

În lumina acestor consideraţii, încercarea papei de a sprijini obligaţia morală de păzire a duminicii pe porunca Sabatului trebuie văzută ca o strădanie bine intenţionată, dar care induce în eroare, pentru că, din punct de vedere teologic, istoric şi existenţial, duminica n-a fost niciodată Sabatul.

2. Constrângerea ecleziastică pentru păzirea duminicii

În epistola pastorală, papa Ioan Paul accentuează nu numai obligaţia morală de păzire a duminicii, ci şi responsabilitatea Bisericii Catolice de a impune membrilor ei să o respecte. Conceptul acesta este străin celor mai mulţi protestanţi care văd în mergerea la biserică în ziua de duminică

O practică bună, dar nu o lege a bisericii. Bisericile protestante nu condamnă absenţa de la slujbele duminicale ca fiind un păcat serios.

1) împotrivă, Biserica Romano-Catolică vede lipsa de la liturghia duminicală ca un păcat grav.

Este important să înţelegem părerea catolică privitoare la obligativitatea participării la liturghia de duminică. Biserica Romano-Catolică obligă la o astfel de practică prin Legea Canonică şi îndeamnă şi guvernele civile să voteze legea duminicală, care să ţină seama de datoria catolicilor de a-şi îndeplini obligaţiile de închinare.

Din punct de vedere istoric, constrângerea închinării în ziua de duminică a început în cadrul Bisericii Catolice în secolul al IV-lea. Protecţia prevăzută de legea duminicală a lui Constantin (321 d.Hr.) i-a ispitit pe mulţi creştini să devină neglijenţi faţă de participarea la liturghia de duminică.

Sabatul sub foc încrucişat

Spre a remedia această problemă, după cum explică Ioan Paul, „biserica trebuie să explice categoric datoria de a participa la liturghia de duminică. De cele mai multe ori, aceasta se făcea sub formă de îndemn, dar din când în când biserica a trebuit să recurgă la precepte canonice deosebite. Conciliul din Elvira, din anul 300, nu vorbeşte despre vreo obligaţie, ci despre pedepse după trei absenţe. Un alt conciliu a fost cel din Agde, din anul 506. Aceste decrete ale conciliilor locale au dus la o practică universală, al cărei caracter obligatoriu a fost socotit ca ceva foarte normal”.76

Obligaţia de a participa la liturghia de duminică a fost prevăzută în cele din urmă „într-o lege universală” în 1917, lege ce a fost încorporată în „Canonul de legi” catolice (legea care guvernează viaţa religioasă catolică). Papa notează că „legea aceasta a fost înţeleasă ca impunând o *obligaţie gravă*; deoarece este învăţătura *Catehismului Bisericii Catolice*. Acest lucru este uşor de înţeles, dacă păstrăm în minte cât de vitală este duminica pentru viaţa creştină”.77

Într-adevăr, Catehismul Bisericii Catolice este mult mai categoric cu privire la obligaţia de a participa duminica la liturghie: „*credincioşii sunt obligaţi* să participe la liturghie”.78 În timp ce bisericile protestante îşi încurajează membrii să participe la slujbele de duminică, Biserica Romano-Catolică îşi obligă membrii să participe la liturghia de duminică. Motivul este că, pentru catolici, „duminica euharistică este temelia şi confirmarea întregii practici creştine. Din acest motiv, credincioşii sunt obligaţi să participe la cuminecătură... Cei care încalcă în mod voit această obligaţie *comit un păcat grav.19*

Ioan Paul lămureşte că, „deoarece credincioşii sunt *obligaţi să participe la liturghie*, dacă nu există vreo piedică, păstorii au datoria să ofere fiecăruia posibilitatea reală de împlinire a preceptului (liturghiei)”.80 Spre a veni în întâmpinarea acestei nevoi, Biserica Catolică a luat măsuri pentru celebrarea mai multor liturghii în ziua de duminică, precum şi liturghii speciale de sâmbătă seara pentru cei care nu pot veni la biserică duminica.8

Este Cina Domnului o jertfă? Problema fundamentală în legătură cu natura obligatorie a liturghiei din ziua de duminică, pe care papa o repetă în epistola sa pastorală, este că ea nu îşi are originea în porunca

Sabatului, nici în învăţătura Noului Testament cu privire la Cina Domnului. Ea derivă mai degrabă din dogma catolică a

transsubstanţiaţiunii, care vede Cina Domnului ca o reconstituire a jertfei lui Hristos.

Papa Ioan Paul afirmă clar: „Liturghia împărtăşaniei face să fie prezentă chiar jertfa crucii. Sub formă de pâine şi vin, Hristos. Se jertfeşte pe Sine Părintelui în acelaşi act al jertfei prin care El S-a jertfit pe cruce”.82 Această învăţătură dogmatică este afirmată în *Catehismul Bisericii Catolice*: „Jertfa lui Hristos şi jertfa împărtăşaniei sunt o *singură jertfă*. Victima este una şi aceeaşi: Acelaşi. Se jertfeşte acum prin slujirea preoţilor, care S-a jertfit atunci pe cruce. Numai felul jertfei este diferit. În jertfa divină, care este sărbătorită în împărtăşanie, acelaşi Hristos, care S-a jertfit pe Sine odată într-o manieră sângeroasă pe altarul crucii, este conţinut şi jertfit într-o manieră nesângeroasă”.83

Această părere despre împărtăşanie ca o reconstituire a jertfei ispăşitoare a lui Hristos înaintea lui Dumnezeu şi în favoarea celor credincioşi este cea care face din prezenţa la împărtăşanie duminica „o obligaţie gravă”. Participând la împărtăşanie, catolicilor le sunt făgăduite foloase imediate ale jertfei lui Hristos, care este reconstituită în favoarea lor, în faţa ochilor lor.84

Jertfele şi porunca Sabatului. Această părere despre sacramentala jertfă a Cinei Domnului este străină Noului Testament şi intenţiei poruncii Sabatului. În Israelul din vechime, se aduceau jertfe la templu în Sabat (Num.28, 9 – 10), dar păzirea Sabatului n-a impus participarea la ritualurile de la cortul întâlnirii sau templu.

Papa Ioan Paul şi dogma catolică ignoră faptul că esenţa poruncii Sabatului nu este participarea la liturghia de jertfa, ci este consacrarea timpului din Sabat lui Dumnezeu. Porunca Sabatului nu ne invită să-l oferim lui Dumnezeu jertfe, ci timpul nostru, care pentru mulţi este cel mai preţios. Dând prioritate lui Dumnezeu în gândirea şi trăirea noastră în Sabat, arătăm într-un mod palpabil că Dumnezeu contează în viaţa noastră.

Iisus şi urmaşii Lui n-au mers la templu în Sabat ca să privească la liturghia preoţească de jertfă. În schimb, au mers la sinagogă ca să participe la studiul Scripturii, să se roage şi să-L laude pe Dumnezeu prin cântări.

Sabatul sub foc încrucişat

Făcând din celebrarea euharistică (Cina Domnului) miezul păzirii duminicii, Biserica Romano-Catolică a uşurat secularizarea

duminicii. Mulţi catolici sinceri cred că, o dată ce au împlinit „porunca împărtăşaniei”, sunt liberi să petreacă restul timpului din ziua de duminică după dorinţa lor. Pentru papa, a inversa această tendinţă este o sarcină monumentală, mai ales că oamenii doresc astăzi mai degrabă *zile de sărbătoare* decât *zile sfinte*.

Natura şi timpul Cinei Domnului. Părerea catolică de jertfa” a Cinei Domnului ca reconstituire a jertfei lui Hristos este străină învăţăturii Noului Testament. Nu este nevoie să se repete jertfa ispăşitoare a lui Hristos, pentru că El „trăieşte pururea ca să mijlocească” pentru noi (Evrei 7, 25). „Căci Hristos n-a intrat într-un locaş de închinare făcut de mână omenească, după chipul adevăratului locaş de închinare, ci a intrat chiar în cer, ca să se înfăţişeze acum, pentru noi, înaintea lui Dumnezeu” (Evrei 9, 24). Epistola lui Pavel către Evrei continuă să noteze că Hristos nu are nevoie „să se aducă de mai multe ori jertfă pe Sine însuşi” (Evrei 9, 25), aşa cum încearcă să facă împărtăşania catolică, pentru că „Hristos… S-a adus jertfă o singură dată, ca să poarte păcatele multora” (Evrei 9, 28).

Pavel a înţeles Cina Domnului ca fiind o „proclamare”, nu o reconstituire a morţii lui Hristos. „Pentru că ori de câte ori mâncaţi din pâinea aceasta şi beţi din paharul acesta, vestiţi moartea Domnului, până va veni El” (1 Cor. 11, 26). Verbul „a proclama” – *katangellein* – este folosit în Noul Testament pentru vestirea Evangheliei (1 Cor. 9, 14) şi pentru a face cunoscută credinţa cuiva (Rom. 1, 8). Aceasta sugerează că celebrarea Cinei Domnului este o vestire a Evangheliei îndreptată spre om, nu o reconstituire a jertfei lui Hristos îndreptată spre Dumnezeu, aşa cum învaţă Biserica Romano-Catolică.

Afirmaţia papei că „împărtăşania este inima duminicii” [85] nu poate fi susţinută de mărturia Noului Testament. Apostolul Pavel, care pretinde că transmite ce a „primit de la Domnul” (1 Cor. 11, 23) cu privire la Cina Domnului, nu sugerează nicăieri ca ea să fie sărbătorită duminica, să fie ca un miez al serviciului de închinare al duminicii. Apostolul se străduieşte mult să-i instruiască pe corinteni cu privire la *felul* de sărbătorire a Cinei Domnului, dar, despre *timpul* adunării, el repetă, nu mai puţin de patru ori în acelaşi capitol, „când vă adunaţi” – *sunerkomenon* (1 Cor. 11, 18.20.33.34) –, aceasta însemnând timp şi zile *nedeterminate*.

Dacă Cina Domnului ar fi fost sărbătorită duminica, Pavel ar fi

amintit-o cel puţin o dată, deoarece el se referă de patru ori la adunarea de obşte pentru sărbătorirea ei. Ba mai mult, dacă duminica ar fi fost deja privită ca „Ziua Domnului”, Pavel şi-ar fi putut întări apelul pentru o atitudine mai evlavioasă în timpul participării la Cina Domnului, amintindu-le corintenilor despre natura sacră a zilei Domnului, în care erau adunaţi. Dar, cu toate că era obişnuit cu adjectivul „a Domnului” – *kuriakos* (deoarece îl foloseşte în versetul 20 cu privire la natura cinei) –, Pavel nu l-a aplicat la duminică, pe care în aceeaşi epistolă o numeşte cu denumirea evreiască de „ziua dintâi a săptămânii” (1 Cor. 16, 2).

Observaţiile anterioare au servit pentru a scoate la lumină trei defecte majore ale epistolei papale cu privire la constrângerea închinării în ziua tic duminică. În primul rând, Ioan Paul doreşte să sprijine păzirea duminicii pe porunca Sabatului, în ciuda faptului că esenţa păzirii Sabatului nu este participarea la ritualurile de jertfă, ci consacrarea timpului pentru Dumnezeu.

În al doilea rând, Ioan Paul susţine că celebrarea euharistică (Cina I) omnului) este inima închinării în ziua de duminică, în ciuda faptului că, în biserica apostolică, Cina Domnului n-a fost asociată cu închinarea în ziua de duminică sau în Sabat.

În al treilea rând, Ioan Paul susţine că Cina Domnului este o jertfă, în i; are Hristos. Se jertfeşte din nou pe Sine Tatălui în favoarea celor Credincioşi, în ciuda faptului că Noul Testament o descrie ca o „vestire”, nu ca o reconstituire a morţii lui Hristos.

Ceea ce rezultă din aceasta este că autoritatea Bisericii Catolice de a face obligatorie participarea la împărtăşania de duminică nu rezultă din precepte sau exemple biblice, ci din tradiţia bisericească. Natura inconsecventă a tradiţiei bisericii nu poate motiva constrângerea creştinilor de astăzi de a păzi duminica drept zi biblică de Sabat sfânt.

(3) Apel pentru legislaţie civilă duminicală

În epistola sa pastorală, papa Ioan Paul face apel la creştini „să se itââduiască să se asigure că legislaţia civilă respectă datoria de a păzi f. uita duminică”.86 Un astfel de apel derivă din credinţa că participarea îi împărtăşania de duminică *nu este o opţiune*, ci o *obligaţie gravă*.

Sabatul sub foc încrucişat care poate fi cu îmbelşugare îndeplinită, dacă statul garantează tuturor dreptul la odihnă în ziua de

duminică.

Importanţa legislaţiei civile duminicale. Ioan Paul consemnează în mod corect faptul că, înainte de legea duminicală promulgată de Constantin în 321 d.Hr., păzirea duminicii n-a fost ocrotită de legislaţia civilă.87 Aceasta înseamnă că atunci „creştinii păzeau duminica simplu ca zi de închinare, fără să-i dea însemnătatea specifică de odihnă a Sabatului".88 În multe cazuri, creştinii aveau să participe în dimineaţa zilei de duminică la slujbă şi apoi să petreacă restul zilei lucrând.

Legea duminicală a lui Constantin a schimbat situaţia în mod dramatic. După cum consemna papa, „creştinii s-au bucurat să vadă îndepărtate obstacolele care până atunci făceau eroică păzirea zilei Domnului".89 Ceea ce a făcut Constantin prin legalizarea duminicii ca zi de sărbătoare pentru imperiu nu a fost „o simplă împrejurare istorică, fără vreo semnificaţie specială pentru biserică", ci o intervenţie providenţială, care a făcut posibil pentru creştini să sărbătorească duminica „fără piedică".90

Pentru a scoate în evidenţă nevoia de legislaţie civilă, care să garanteze odihna în ziua de duminică, papa arată că „nici după căderea imperiului conciliile n-au încetat să insiste asupra aranjamentelor (legislaţie civilă) cu privire la odihna duminicală".91 în lumina faptului că, în trecut, cele mai multe ţări au dat legi duminicale spre a le permite creştinilor să păzească duminica, papa cere legislaţie civilă care să respecte creştineasca „datorie de a păzi sfânta duminică".92

Spre a accentua nevoia de legislaţie civilă care garantează odihna duminicii, papa atrage atenţia asupra enciclicei *Rerum Novorum* (1891), în care papa Leon XII vorbeşte despre „odihna duminicii ca un drept al muncitorului pe care statul trebuie să-l garanteze".93 Pontiful notează că legislaţia duminicală este necesară mai ales astăzi, având în vedere problemele fizice, sociale şi ecologice create de progresele tehnologice şi industriale. „De aceea", conchide papa, „în împrejurările speciale ale timpului nostru, creştinii să se asigure că legislaţia civilă respectă datoria lor de a păzi sfânta duminică". 94

Acelaşi punct de vedere este exprimat în mod explicit în noul *Catehism al Bisericii Catolice*: „În ciuda constrângerilor economice, autorităţile

Papa Ioan Paul II şi *Sabatul* publice trebuie să le asigure cetăţenior un timp destinat odihnei şi închinării divine. Respectând

libertatea religioasă şi binele comun al tuturor, creştinii trebuie să urmărească recunoaşterea duminicii şi a zilelor de sărbătoare ale bisericii ca zile de sărbătoare legale".95 Este evident că Biserica Romano-Catolică vrea să se asigure că legislaţia civilă ocroteşte drepturile lor de a serba duminica şi zilele de sărbătoare.

Constituţionalitatea legilor duminicale. Papa îşi dă bine seama că în multe ţări, ca Statele Unite, există o separaţie între biserică şi stat. Aceasta înseamnă că, dacă legile duminicale sunt înţelese ca o „religie progresistă, vor fi declarate ca neconstituţionale, conform primului amendament (al Constituţiei S.U.A.). De aceea, strategia papei este să minimalizeze aspectul religios al legilor duminicale şi, în schimb, să scoată în evidenţă valorile sociale, culturale şi familiale. De exemplu, Ioan Paul spune: „Prin odihna duminicală, îngrijorările şi sarcinile zilnice îşi pot găsi propriile perspective, lucrurile materiale care ne îngrijorează fac loc valorilor spirituale; când ne confruntăm cu greutăţi şi situaţii tensionate, descoperim omenia semenilor noştri. Chiar şi frumuseţile naturii – prea adesea vătămate de dorinţa omului de exploatare, care se întoarce împotriva lui însuşi – pot fi redescoperite, spre a te bucura de ele din plin".96

Accentuând foloasele umane şi „seculare" ale valorilor legilor duminicale, Ioan Paul ştie că poate câştiga acceptarea internaţională a acestei legislaţii. Este vrednic de notat în această privinţă hotărârea Curţii Supreme a Statelor Unite în cazul *McGowan V. Maryland*, 366. U.S. 420 (1961), care a susţinut legile de închidere duminica ale statului Mary-l.md ca necălcând Constituţia Federală. Motivul pentru care statul era interesat să ocrotească o zi comună de odihnă duminicală este că duminica sa secularizat în societatea americană. Curtea a spus: „Noi credem că iiniosfera zilei este de relaxare, mai degrabă decât religioasă".97

Recunoaşterea acestei realităţi l-a făcut pe avocatul Michael Woo-druff să scrie următoarele în revista *Sunday* a Alianţei Domnului: „Dacă trebuie să justificăm punerea deoparte a zilei Domnului ca zi de odihnă seculară, trebuie să găsim motive seculare constrângătoare. Dacă toate miile de judecată văd legile duminicale ca având un efect direct de religie progresistă, atunci, conform doctrinei actualului prim-amen

Sabatul sub Joc încrucişat dament, astfel de legi trebuie să fie neconstituţionale. Totuşi, dacă legile sunt în general aplicabile şi au

scop religios nedefinit, atunci probabil că efectul trebuie văzut incidental. De aceea, distincţia dintre practica religioasă şi forma legilor este importantă". 98

Papa îşi dă bine seama de nevoia menţinerii acestei distincţii. Aşa se face că, în epistola lui pastorală, el apelează la valorile sociale şi umane pe care să le promoveze şi să le garanteze legile duminicale. El scrie: „În contextul nostru istoric rămâne obligaţia (statului) să asigure fiecăruia libertatea, odihna şi relaxarea pe care le cere demnitatea umană, asociate cu nevoile religioase, de familie, culturale şi interpersonale, care sunt dificil de întrunit, dacă nu există garanţia cel puţin a unei zile pe săptămână, în care oamenii să se poată odihni şi pe care să o serbeze".99

Influenţa epistolei pastorale. În această conjunctură putem întreba: Cât de multă influenţă va exercita epistola pastorală asupra comunităţii internaţionale a naţiunilor, privind promovarea legislaţiei civile duminicale? Răspunsul la această întrebare depinde în mare măsură de hotărârea papei de a urmări constrângerea păzirii duminicii în interiorul şi în afara Bisericii Catolice.

În această privinţă, Ioan Paul este interesat de producerea unei reînnoiri şi redeşteptări a păzirii duminicii prin asigurarea că legislaţia civilă facilitează sfinţirea duminicii. În timp ce mă găseam la Roma, în octombrie trecut (1998), am luat legătura cu Oficiul de Presă – „Sala Stampa" – al Vaticanului, să aflu dacă papa a urmărit mai departe apelul epistolei lui pastorale pentru redeşteptarea păzirii duminicii. Oficiul m-a informat că nu există nicio îndoială că papa este serios în privinţa aceasta. O indicaţie este că, în timpul celor trei luni care au urmat după emiterea epistolei pastorale, în cuvântarea sa de duminică, înainte de recitirea „Angelus" (o rugăciune a Bisericii Catolice care comemorează întruparea şi este rostită dimineaţa, la amiază şi seara), Ioan Paul a apelat în mod continuu la credincioşi să „redescopere importanţa duminicii".100

Influenţa Sfântului Scaun asupra comunităţii internaţionale nu trebuie să fie subestimată. Se raportează că, atunci când s-a confruntat cu opoziţia papei Pius XII, Stalin a surâs afectat: „Cât de multe divizii are papa?" Dacă ar ieşi din mormânt, Stalin ar fi şocat să descopere că regimul comunist, pe care el l-a întărit cu atâta vărsare de sânge, s-a prăbuşit, nu

Papa Ioan Paul II şi *Sabatul* în mică măsură, datorită influenţei

unui om care nu comandă divizii militare.

Evaluând rolul lui Ioan Paul în prăbuşirea regimurilor totalitare, Gorbaciov a spus în 1992: „Tot ce s-a întâmplat în Europa răsăriteană în timpul anilor trecuţi ar fi fost imposibil fără papa, fără rolul politic pe care el a fost în stare să-l joace".101

Un scop major al viziunii globale a lui Ioan Paul este apărarea drepturilor Bisericii Catolice de a-şi îndeplini nestingherită misiunea. Într-o cuvântare intitulată „Rolul Vaticanului în Afacerile Mondiale: Diplomaţia papei Ioan Paul II", J. Michael Miller, CSB, preşedinte al Universităţii St. Thomas şi fost angajat al Secretariatului de Stat al Sfântului Scaun (1992 – 1997), declară: „Forţa conducătoare din spatele iniţiativelor diplomatice ale lui Ioan Paul este apărarea drepturilor omului, în special libertatea religioasă, care permite bisericii să-şi îndeplinească în pace misiunea... Ioan Paul are ceea ce am putea numi o agendă pentru afacerile mondiale la care lucrează în mod sistematic, spre a-şi promova predicarea prin cuvântări pentru conducătorii politici, prin scrierile lui majore, prin nesfârşitele lui călătorii pe mapamond, în care nu ocoleşte locurile tulburi".102

Influenţa papei în arena internaţională este mult mai mare decât şi-o închipuie mulţi. Este important să se clarifice faptul că *nu* Vaticanul, ca l-ai, participă la afacerile internaţionale, ci Sfântul Scaun. Acesta din în mă nu este un stat teritorial, ci o asociaţie morală şi juridică guvernată

Ic papa şi care reprezintă Biserica Romano-Catolică în comunitatea naţiunilor. În prezent, Sfântul Scaun menţine legături diplomatice cu 160

linaţiuni. El primeşte şi trimite ambasadori peste tot în lume. Sfântul I un a semnat acorduri formale cu naţiuni suverane şi face parte din numeroase organizaţii internaţionale interesate de problemele morale, IC>< iale, umanitare şi culturale.

Scopurile lui Ioan Paul, aşa cum corect arăta Michael Miller, „sunt, lupa cum ştie toată lumea, un amestec de religios şi politic. Totuşi, Ioan} lui nu este oprit de ideile americane ale separării dintre biserică şi stat, i ni măreşte ceea ce el vede a fi binele comun al întregii omeniri".103

Acest amestec de scopuri religioase şi politice poate fi descoperit în li nu a epistolei pastorale, unde papa Ioan Paul face apel pentru odihna duminicală ca fiind o necesitate religioasă şi socială. De

exemplu, el scrie:

l i ralura dintre Ziua Domnului şi ziua de odihnă din societatea civilă

Sabatul sub foc încrucişat are o importanţă care trece dincolo de punctul de vedere incontestabil creştin".104 Prin apelul pentru o legislaţie civilă duminicală pe baza binelui comun al întregii omeniri, Ioan Paul poate câştiga sprijin considerabil pentru agenda lui din partea comunităţii internaţionale.

Societate pluralistă. În evaluarea apelului lui Ioan Paul pentru legiferarea odihnei de duminică, trebuie să se facă o deosebire între îngrijorarea lui legitimă pentru bunăstarea socială, culturală, ecologică şi religioasă a societăţii noastre şi dificultatea pe care o pricinuieşte o astfel de legiferare minorităţilor care, pentru motive religioase sau personale, aleg să se odihnească şi să se închine sâmbăta sau în alte zile ale săptămânii.

A face apel la creştini „să se asigure că legislaţia civilă respectă datoria lor de a păzi sfânta duminică" 105 înseamnă a ignora că astăzi noi trăim într-o societate pluralistă, unde există, de exemplu, creştini şi evrei care păzesc Sabatul zilei a şaptea ca zi sfântă a lor şi musulmani care doresc să serbeze vinerea.

Dacă păzitorii duminicii aşteaptă ca statul să facă din duminică o zi de sărbătoare legală, spre a uşura odihna şi închinarea lor în ziua de duminică, atunci sabatarienii au drept egal să se aştepte ca statul să facă astfel ca sâmbăta să fie o sărbătoare legală, spre a ocroti odihna şi închinarea Sabatului lor. Spre a fi corect faţă de diferitele grupări religioase şi nereligioase, statul ar trebui să emită o lege care să garanteze zile speciale de odihnă şi închinare pentru diferite grupări de oameni. Îndeplinirea unui astfel de plan este de neconceput, pentru că ar sfărâma structura noastră socio-economică.

Nu este nevoie de legi duminicale. Legile duminicale, cunoscute ca „Blue Laws" (Legi albastre), sunt încă în dosarele unor state americane şi reprezintă o moştenire a unui trecut netolerant. Astfel de legi s-au dovedit a fi un eşec, mai ales pentru că intenţia lor ascunsă era religioasă, şi anume să ocrotească păzirea duminicii. Poporului nu-i place nicio încercare a statului de a-i forţa la practici religioase. Acesta este un principiu fundamental al primului Amendament la Constituţia americană: „Congresul nu trebuie să facă nicio lege cu privire la înfiinţarea religiei".

Papa Ioan Paul II şi *Sabatul*

Legiferarea duminicii este astăzi de prisos, pentru că scurta săptămână de lucru, cu un lung sfârşit de săptămână de două sau trei zile, face deja posibil pentru cei mai mulţi oameni să păzească Sabatul sau duminica lor. Totuşi, probleme mai există încă, mai ales când un patron nu este binevoitor să se adapteze la convingerile religioase ale muncitorului. Soluţia pentru astfel de probleme nu trebuie căutată în legi pentru duminică sau sâmbătă, ci într-o legislaţie ca cea existentă în *Religious Freedom in the Workplace Act* (Legea libertăţii religioase la locul de muncă). Această lege este dată ca să-i încurajeze pe patroni să se acomodeze cu convingerile religioase ale muncitorilor lor, când aceştia nu pricinuiesc greutăţi companiei lor.

Apelul papei pentru legiferarea odihnei duminicale ignoră faptul că legile duminicale n-au rezolvat criza diminuării prezenţei la biserică. În cele mai multe ţări europene, legile duminicale sunt în vigoare de mai mulţi ani. Duminica, cele mai multe întreprinderi sunt închise. Chiar şi cele mai multe staţii de benzină sunt închise duminica – un fapt care poate fi costisitor pentru turiştii americani neinformaţi. Dar au facilitat legile duminicale prezenţa la biserică? Absolut deloc! Adevărul în privinţa aceasta este că, în Europa de Vest, participarea la biserică este considerabil mai slabă decât în Statele Unite, ajungând la mai puţin de 10% din populaţia creştină. În Italia, de unde sunt eu, se estimează că 95% dintre catolici merg la biserică de trei ori în viaţa lor: „la naştere, la căsătorie şi când mor”.

N Declinul moral şi religios în societatea noastră nu se datorează lipsei unei legi, ci lipsei convingerilor morale ale oamenilor de a trăi în conformitate cu principiile descoperite de Dumnezeu. Biserica nu trebuie să încerce să rezolve criza participării la biserică prin legiferare externă, ci prin reînnoire lăuntrică, morală şi spirituală a membrilor ei.

Ceea ce mulţi creştini au nevoie să descopere este că astăzi creştinismul nu este o moştenire culturală care impune mergerea la biserică din timp în timp, ci o predare lui Hristos. Această predare este exprimată într-un fel special în ziua de Sabat, când ne încetăm lucrul spre a-l îngădui Mântuitorului să lucreze mai pe deplin şi liber în vieţile noastre.

Sabatul sub foc încrucişat

Concluzie

Papa Ioan Paul are motive legitime să facă un apel pasionat pentru o redeşteptare a păzirii duminicii într-un timp când prezenţa la biserică descreşte într-un ritm alarmant. El înţelege că, dacă creştinii nesocotesc pe Domnul în ziua pe care ei o numesc „Ziua Domnului”, în cele din urmă vor nesocoti pe Dumnezeu în fiecare zi din viaţa lor. Curentul acesta, dacă nu este inversat, poate însemna ruină pentru creştinism.

Soluţia pentru criza declinului prezenţei la biserică trebuie căutată totuşi nu apelând la comunitatea internaţională a naţiunilor să facă din duminică şi din zilele sfinte catolice zile de sărbători civile, ci invitându-i pe creştini să trăiască în acord cu principiile morale ale Celor Zece Porunci.

În mod special, porunca a patra îi cheamă pe credincioşi să-şi „aducă aminte” ceea ce mulţi au uitat, şi anume că ziua a şaptea este sfântă pentru Domnul, Dumnezeul nostru (Exodul 20, 8 – 11). Ioan Paul recunoaşte că „porunca Sabatului… este înrădăcinată în adâncurile planului lui Dumnezeu” 106 şi este „un fel de structură sacră de timp, care marchează revelaţia biblică”.107 El notează de asemenea că, „dacă porunca divină declară: Adu-ţi aminte de ziua de Sabat ca s-o sfinţeşti (Exodul 20, 8), odihna poruncită spre a onora ziua consacrată lui Dumnezeu nu este deloc o sarcină impusă omului, ci mai degrabă un ajutor spre a-l face să recunoască dependenţa eliberatoare şi dătătoare de viaţă a lui faţă de Creator şi, în acelaşi timp, chemarea de a colabora în lucrarea Creatorului spre a primi harul Său”.108

Apelul meu către papa Ioan Paul este să-şi folosească influenţa pentru a-i ajuta pe creştinii de pretutindeni să redescopere Sabatul, precum spune el, nu ca povară, ci ca un „ajutor” intenţionat să-i ajute să recunoască „dependenţa faţă de Creatorul lor, o dependenţă eliberatoare şi dătătoare de viaţă”.109 Această funcţie vitală a Sabatului este de mult uitată de cei mai mulţi creştini, care au fost învăţaţi pe parcursul secolelor că Sabatul este evreiesc, împlinit de Hristos şi că nu mai este obligatoriu pentru creştini. Erezia aceasta a deposedat pe mulţi creştini de reînnoirea fizică, morală şi spirituală, de care s-ar fi bucurat printr-o corectă păzire a Sabatului.

Papa Ioan Paul II şi *Sabatul*

Societatea noastră, plină de tensiune şi nelinişte, are nevoie să redescopere Sabatul ca acea „structură sacră de timp”, care poate da

organizare şi stabilitate vieţii şi relaţiei noastre cu Dumnezeu. Într-un timp când mulţi caută pace lăuntrică şi odihnă prin pilule magice sau locuri fantastice, Sabatul ne invită să găsim o astfel de odihnă lăuntrică şi reînnoire prin Persoana Mântuitorului nostru, care spune: „Veniţi la Mine, toţi cei trudiţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi da odihnă” (Matei 11, 28). Încetându-ne lucrul în Sabat, îi vom îngădui Mântuitorului să lucreze mult mai liber şi pe deplin în vieţile noastre, ca astfel să experimentăm conştienta prezenţei Sale, pace şi odihnă.

Note *l*. *Dies Domini*, paragraf 3.

2. *Dies Domini*, paragraf 5.

3. *Dies Domini*, paragraf 30.

4. Citat de R.H. Martin, *The Day*: *A Manual on the Christian Sabbath* (New York, 193 3), p. 184.

5. *Dies Domini*, paragraf *4*.

6. *Dies Domini*, paragraf 4.

7. *Dies Domini*, paragraf 6.

8. *Dies Domini*, paragraf 67.

9. Thomas Aquínas, *Summa Theologica* (New York, 1947), 11, O, 120, art.4 p. 1702.

10. Vincent J. Kelly, *Forbidden Sunday and Feast-Day Occupations* (Washington, D.C. Catholic University of America Press, 1943), p.2; Pope John XXIII, Mater et Magistra, trans., William J. Gibbons, New York, 1961), p. 76, notează: „Biserica Romano-Catolică a decretat de multe secole ca toţi creştinii să păzească această zi de odihnă, duminica, şi ca ei să fie prezenţi în aceeaşi zi la jertfa împărtăşaniei”. John Gilmary Shea, „The Observanee of Sunday and Civil Laws for Its Enforcement”, *The American Catholic Quarterly Review* 8 (ian. 1883), p. 139, scrie: „Duminica, ziua săptămânii pusă deoparte pentru închinare publică obligatorie faţă de Dumnezeu Atotputernicul, spre a fi sfinţită prin suspendarea oricărei munci servile, negoţ, ocupaţie lumească şi prin exerciţii de devoţiune, este întru totul o creaţie a Bisericii Catolice”. Martin J Scott, *Things Catholics Are Askedăbout* (New York, 1927), p. 136, adaugă: „Acum biserica... a instituit, prin autoritatea lui Dumnezeu, duminica drept zi de închinare”.

Sabatul sub foc încrucişat

11. *Catechism of the Catholic Church* (Vatican City), 1944, p. 524.

12. *Dies Domini*, paragraf 8.

13. *Dies Domini*, paragraf 11.

14. Samuele Bacchiocchi, *Divine Rest for Human Restlessness* (Roma, Italia, 1980), p. 67.

15. *Dies Domini*, paragraf 12.

16. *Dies Domini*, paragraf 15.

17. *Dies Domini*, paragraf 13.

18. *Dies Domini*, paragraf 15.

19. *Dies Domini*, paragraf 14.

20. *Dies Domini*, paragraf 17.

21. *Dies Domini*, paragraf 59.

22. *Dies Domini*, paragraf 18.

23. Pentru dezvoltarea teologiei duminicii aşa cum s-a desfăşurat în literatura primară creştină, vezi capitolul 9 „The Theology of Sunday" din cartea *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the rise of Sunday Observanee in Early Christianity* (Rome, Italy, 1977), pp. 270 – 302.

24. *Dies Domini*, paragraf 32. Citat din *Catechism of the Catholic Church* (notai 1), p.255, paragraf 2177. La paragraful 46 din *Dies Domini*, Ioan Paul afirmă: „Deoarece împărtăşania este chiar inima duminicii, este clar pentru ce, din cele mai timpurii secole, Păstorii bisericii n-au încetat să le amintească tuturor credincioşilor nevoia de a lua parte la adunarea liturgică".

25. Christopher Kiesling exprimă această părere în cartea sa *The Future of the Christian Sunday* (New York, 1970).

26. *Dies Domini*, paragraf 20.

27. *Dies Domini*, paragraf 21.

28. *Dies Domini*, paragraf 28.

29. *Dies Domini*, paragraf 18.

30. *Dies Domini*, paragraf 19.

31. *Dies Domini*, paragraf 20.

32. Corrado S. Mosna, *Storia della Domenica dalie origini fino agii Inzi del V Secolo* CRome, Italy, 1969), p.44.

33. Jean Danielou, *The Bible andliturgy* (South Bend, Indiana, 1956), p.242.

34. Paul K. Jewett, *The Lord's Day*: *A Theological Guide to the Christian Day of Worship* (Grand Rapids, 1972), p.57. Pacifico Massi spune categoric: „Învierea este singura explicaţie plauzibilă pentru originea duminicii". (*La Domenica nella Storia della Salvezza*, Napoli,

1967, p.43). F.A. Regan afirmă: „Din studiul textelor de mai sus se poate conchide în mod rezonabil că în cele mai timpurii zile ale bisericii exista numai o singură sărbătoare liturgică, şi această sărbătoare era săptămânala comemorare a învierii lui

Hristos”. (Dies Dominica and Dies Solis: începutul zilei Domnului în creştinătatea antică, teză de doctorat. The Catholic University of America (WashingtonD.C., 1961, p. 191). Vezi şi Josef Ajungmann, *Theearlylit-urgy to the Time of Gregory the Great* (South Bend, Indiana, 1959), pp. 19 – 21; de asemenea, *The Mass of the Roman Rite, Its Origin and Development* (New York, 1951), vol. I, p. 15; Y.B. Tremei „J>u Sabbataulourdu Seigneur”, *Lumière et Vie* (1962), p. 441.

35. Învierea lui Hristos este prezentată în Noul Testament ca esenţă a proclamării speranţei şi credinţei apostolice. Vezi, de exemplu, Fapte 1, 22; 2, 31; 3, 15; 4, 2.10.33; 5, 30; 10, 40; 13, 33 – 37; 17, 18.32; 24, 15.21; 26, 8; 1 Cor. 15, 11 – 21; Rom. 10, 9; 1, 1 – 4; 8, 31 – 34; 14, 9; 1 Ţes. 1, 9 – 10.

36. Harold Riesenfeld, „The Sabbath and the Lord's Day”, *The Gospel Tradition*: *Essays by H. Riesenfeld* (Oxford, 1970), p. 124.

37. Harold Riesenfeld, „Sabbat et jour du Seigneur” în A.J.B. Higgings, ed. *N.T. Essays*: *Studies în Memory of T.W. Manson* (Manchester, 1959), 212. Pentru exemple ale folosirii expresiei „Ziua învierii” pentru duminică, vezi Eusebius of Caesarea, *Commentary on Psalm 91*, *Patrologia Graeca* 23, 1168; Apostolic Constitutions 2, 59, 3.

38. S.V. McCasland, „The Origin of the Lord's Day”, *Journal of Biblical Lit-erature* 49 (1930), p. 69. De asemenea, Paul Cotton afirmă: „Nu există nimic în noţiunea învierii care să producă în mod necesar păzirea duminicii ca zi de închinare”. (*From Sabbath to Sunday* [Bethlehem PA, 1933], p. 79).

39. *Dies Domini*, paragraf 19.

40. Joachim Jeremias, „Pasha”, *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard Friedrich, ed. (Grand Rapids, 1968), vol.5, p.903, nota 64.

41. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (London, 1885), vol.2, p. 88.

42. Pentru înţelegerea controversei Paştelui şi a implicaţiilor lui pentru originea păzirii duminicii, vezi teza mea de doctorat *From Sabbath to Sunday* (nota 23), pp. 198 – 207.

43. *Dies Domini*, paragraf 20.

44. *Ibid*.

45. Iohannes Behm, „Klao”, *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard Kittel, ed. (Grand Rapids, 1974), vol.3, p. 728.

16. S. VMcCasland (nota 38), p. 69.47. *Dies Domini*, paragraf 24.

IX. Vezi *From Sabbath to Sunday* (nota 23), pp.178 – 182.49. Justin Martyr, *Apology, 61, 1, The* Ante *Nicene Fathers*, Alexander Roberts and James Donaldson, ed. (Grand Rapids, 1973), vol. I, p. 186.

Sabatul sub foc încrucișat

50. Jean Danielou (nota 33), pp. 253, 255.

51. Jérôme*, in die Dominica Pschae homilia*, *Corpus Christianom Series Latina*, 78, 550, 1, 52.

52. Pentru un studiu mai profund al dezvoltării închinării la soare şi al avansării „Zilei Soarelui” în Roma antică, vezi teza mea de doctorat *From Sabbath to Sunday* (nota 23), pp. 238 – 262.

53. *Dies Domini*, paragraf 27.

54. Philaster, *Liber de haeresibus* 113, PL 12, 1257.

55. Priscillian, *Tractatus undecim*, CSEL18, p. 14. Vezi şi Martin of Braga, *De corectione rusticorum*, ed. C.W. Barlow (New York, 1950), p. 189; Augustin*, în Psalmos*, 61, 23, CCL 39, p. 792.

56. Augustine, *City of God* 22, 30, Vernon J. Bourke, ed. (New York, 1958), p.544.

57. *Dies Domini*, paragraf 21.

58. Vezi *From Sabbath to Sunday* (nota 23), pp. 90 – 94.

59. *Dies Domini*, paragraf 21.

60. *Dies Domini*, paragraf 70.

61. Vezi *From Sabbath to Sunday* (nota 23), pp. 90 – 94.

62. Corrado S. Mosna (nota 32), p.7.

63. *Dies Domini*, paragraf 21.

64. F.F. Bruce, *Commentary of the Book of Acts* (Grand Rapids, 1954), pp. 407 – 408.

65. P.K. Jewett (nota 34), p. 61.

66. F.J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles* (New York, 1945), p. 187.

67. *Dies Domini*, paragraf 21.

68. Corrado S. Mosna (nota 32), p. 21.

69. Pentru texte şi discuţie asupra controversei Paştelui, vezi *From Sabbath to Sunday* (nota 23), pp. 198 – 207.

70. Jean Danielou, *The First Six Hundred Years* (New York, 1964), vol. I, p. 74.

11. *Dies Domini*, paragraf 62.

12. *Dies Domini*, paragraf 59.

73. *Dies Domini*, paragraf 60.

74. Pentru texte şi discuţie, vezi *From Sabbath to Sunday* (nota 23), pp. 278 – 301.

75. Pentru texte şi discutarea controversei privind părăsirea Sabatului şi adoptarea duminicii, vezi *From Sabbath to Sunday* (nota 23), pp. 213 – 269.

16. *Dies Domini*, paragraf 47.77. *Ibid*., accentuarea noastră.

Papa Ioan Paul II şi *Sabatul*

78. *Catechism of the Catholic Church* (nota 11), p. 526, parag. 2180. Sublinierea noastră.

79. Ibid. p. 527, paragraf 2181. Sublinierea noastră.

80. *Dies Domini*, paragraf 49. Sublinierea noastră. *ŞI*. *Ibid*.

82. *Dies Domini*, paragraf 43.

83. *Catechism of the Catholic Church* (nota 11), p. 344, paragraf 1367. Sublinierea noastră.

84. *Ibid*., paragraf 1366.

85. *Dies Domini*, paragraf 52.

86. *Dies Domini*, paragraf 67.

87. *Dies Domini*, paragraf 64.

88. *Ibid*.

89. *Ibid*.

90. *Ibid*.

91. *Ibid*.

92. *Dies Domini*, paragraf 67.

93. *Dies Domini*, paragraf 66.

94. *Dies Domini*, paragraf 67.

95. *Catechism of the Catholic Church* (nota 11), p. 528, paragraf 2187 – 2188.

96. *Dies Domini*, paragraf 67.

97. Citat de Michael J. Woodruff „The Constitutionality of the Sunday Laws". *Sunday* 79 (January-April 1991), p.9.

98. *Ibid*., *pp*. 21.22.

99. *Dies Domini*, paragraf 66.

100. „Sunday is Christ's Day, Commemorating His Resurection",

New re-lease, Vatican City, July 26, 1998.

101. Citat din Jonathan Kwitny, *Man of the Century* (New York, 1997), p. 592.

102. J. Michael Miller, „The Vatican's Role în World Affairs. The Diplomacy of Pope John Paul II", Cuvântare ţinută în toamna lui 1997 la University of St. Thomas, din Houston, Texas.

h) *3. Ibid*.

104. *Dies Domini*, paragraf 65.

105. *Dies Domini*, paragraf 67. I () (). *Dies Domini*, paragraf 13.107. *Dies Domini*, paragraf 15.10X. *Dies Domini*, paragraf 61. (09. *Ibid*.

Capitolul 2

SABATUL CREAŢIONAL SAU CEREMONIAL?

Funcţia unei unelte sau a unei maşini este determinată în mare măsură de tipul ei original. Un automobil construit să transporte pasageri este repede distrus, dacă este folosit la transportul materialelor de construcţie. Ce este adevărat pentru uneltele sau maşinile făcute de om este adevărat şi pentru instituţiile divine. Funcţiile lor sunt determinate de intenţia iniţială a lui Dumnezeu.

Pentru a înţelege însemnătatea şi funcţia Cinei Domnului, de pildă, ne întoarcem la Cina servită de Domnul ucenicilor Săi şi studiem cum a instituit Iisus această orânduire şi ce funcţie a intenţionat El să îndeplinească ea pentru biserica creştină. Ce este adevărat pentru Cina Domnului este adevărat şi pentru Sabat. Spre a înţelege însemnătatea şi funcţia lui pentru familia umană, trebuie să studiem cum şi pentru ce l-a instituit Dumnezeu la încheierea creaţiunii Lui.

În mod surprinzător, originea Sabatului, repetată de mai multe ori în Pentateuh (Gen.2, 1 – 2; Exodul 20, 11; Exodul 31, 17) şi recunoscută în Noul Testament (Marcu 2, 27; Evrei 4, 4), a fost adesea lepădată în istoria evreiască şi creştină. În ultimii ani, originea Sabatului a fost atacată atât de către învăţaţi porniţi să critice, cât şi de creştini conservatori.

Învăţaţii criticoşi au sugerat că Sabatul derivă din factori ca venerarea planetei Saturn, cele patru faze ale lunii, nevoia unei zile de târg în care să se vândă şi să se procure produse, perioadele de şapte zile din Mesopotamia antică şi importanţa simbolică acordată numărului şapte de către multe popoare din Orientul Apropiat.1

Creştini conservatori au atacat Sabatul, negându-i originea de la

I naţiune şi reducându-l la o instituţie mozaică dată exclusiv evreilor. Să i istine că Hristos a înlocuit păzirea literală a zilei cu oferta odihnei mântuirii

Lui. Prin respingerea originii de la creaţiune a Sabatului, aceşti creştini

Sabatul sub joc încrucişat atribuie un stigmat negativ, „evreiesc", păzirii Sabatului zilei a şaptea, identificându-l cu aşa-zisa dispensaţiune iudaică, bazată pe mântuirea prin ascultare legalistă.

Păzirea duminicii, pe de altă parte, a fost asociată cu dispensaţiunea creştină, bazată pe mântuirea prin har, prin credinţă. În felul acesta, păzirea Sabatului este privită istoriceşte, ca un semn caracteristic al iudaismului. În creştinismul însuşi, acei creştini care au păstrat păzirea Sabatului zilei a şaptea sunt stigmatizaţi ca ţinând la o superstiţie evreiască demodată.

Printre creştinii conservatori care au respins funcţia creaţionistă şi universală a Sabatului sunt mai multe foste comunităţi sabatariene, congregaţii locale şi pastori. Argumentul lor de bază este că Sabatul este o orânduire a vechiului legământ, care a fost desfiinţat de Hristos şi, în consecinţă, nu mai este obligatoriu pentru aşa-numiţii creştini ai „noului legământ".

Conducătorii Bisericii Mondiale a lui Dumnezeu, care până în 1994 au susţinut păzirea Sabatului, au adoptat părerea că Sabatul nu este o orânduire a „creaţiunii", dată omenirii, ci o instituţie mozaică, dată israeliţilor împreună cu Cele Zece Porunci.

Ei susţin că „pe sabatarieni îi încurcă două obstacole. Primul este ideea că Sabatul este o orânduire a creaţiunii, poruncită încă de la creaţiune. Spre a înţelege eroarea acestui concept, trebuie să observăm faptele: Deşi Geneza spune că ziua a şaptea a fost declarată sfântă la creaţiune, nicio dovadă biblică nu există că ea a fost poruncită ca zi de odihnă până pe timpul lui Moise. Al doilea obstacol care îi încurcă pe sabatarieni este ideea că Sabatul este cerut pentru că el face parte din Cele Zece Porunci. Mulţi creştini cred că Cele Zece Porunci sunt un cod de Lege permanent pentru toţi oamenii, din toate timpurile. Cu toate acestea, Cele Zece Porunci au fost date lui Israel, ca punct central al vechiului legământ, nu pentru lumea întreagă (Exodul 21, 2; Lev. 27, 34)".2

Aceeaşi părere este apărată cu îndârjire de Dale Ratzlaff, un fost profesor de Biblie şi fost pastor adventist de ziua a şaptea, care a scris

o carte influentă: *Sabbath în Crisis*. Cartea aceasta este des citată de Biserica Mondială a lui Dumnezeu şi de alţi sabatarieni, care au fost influenţaţi de argumentele ei spre a respinge continuitatea şi valabilitatea

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*?

actuală a Sabatului. Ratzlaff spune că Sabatul nu este o instituţie creaţi – onal-morală pentru neamul omenesc, ci doar o orânduire ceremonială a vechiului legământ, dată evreilor. Creştinii nu mai au nevoie să păzească Sabatul, pentru că Hristos a îndeplinit funcţiunea lui tipologică, devenind Sabatul odihnei noastre.3

Pentru ce a ajuns Sabatul sub focul încrucișat constant al controversei? Motivul este limpede. Ceea ce cred creştinii despre originea Sabatului hotărăşte ceea ce cred ei despre validitatea şi valoarea lui actuală. Cei care cred că Sabatul a fost instituit de Dumnezeu la creaţiune, pentru binele neamului omenesc, acceptă păzirea lui ca o orânduire a creaţiunii obligatorie pentru toţi – evrei şi creştini.

Pe de altă parte, cei care susţin că Sabatul își are originea pe timpul lui Moise sau după așezarea în Canaan, din cauza consideraţiilor socio-economice sau astrologico-astronomice, privesc Sabatul ca o instituţie doar pentru evrei, şi nu pentru creştini. Având în vedere aceste implicaţii, este important să examinăm pe scurt cum a fost considerată originea Sabatului în istoria evreiască și cea creștină.

Obiectivele acestui capitol. Capitolul acesta are trei obiective de bază. Primul este să examinăm amănunţit controversa cu privire la originea Sabatului, atât în istoria creştină, cât şi în cea iudaică. Această examinare ne oferă perspectiva istorică necesară înțelegerii recentelor, Hacuri împotriva originii de la creaţiune a Sabatului.

Al doilea obiectiv este să examinăm argumente ale unor foşti sabata-i uni, îndreptate recent împotriva originii de la creaţiune a Sabatului. În Dele mai multe cazuri, argumentele lor sunt vechi, fiind deja folosite în trecut de către cei care au încercat să nege continuitatea şi validitatea Sabatului. Totuși, aceste argumente merită să fie examinate îndeaproape, deoarece ele sunt folosite astăzi spre a induce în eroare multe persoane Miicere.

Al treilea obiectiv este să reflectăm asupra implicaţiilor umane ale originii de la creaţiune a Sabatului. În mod deosebit, avem în vedere însemnătatea actului lui Dumnezeu de odihnă, binecuvântare şi

sfinţire a

Hei a şaptea pentru familia umană. Vom nota că săptămâna creaţiunii l u într-un sens special o săptămână umană, pentru că tot ce a făcut

Sabatul sub foc încrucişat

Dumnezeu în acea săptămână a fost intenţionat să aibă un rezultat de durată pentru familia umană.

Ultimul obiectiv al acestui capitol nu este menit să expună erorile diferitelor argumente împotriva originii creaţiunii şi a funcţiei universale a Sabatului, ci să încurajeze o apreciere proaspătă a raportului biblic despre originea şi însemnătatea actuală a Sabatului.

Partea I

CREAŢIUNE-SABAT ÎN ISTORIA EVREIASCĂ ŞI CREŞTINĂ

Creaţiune-Sabat în Vechiul Testament. Punctul de vedere biblic despre originea Sabatului este neîndoielnic. Sabatul, ziua a şaptea, îşi are originea la încheierea săptămânii creaţiunii şi este rezultatul a trei acţiuni divine: Dumnezeu „S-a odihnit", „a binecuvântat" şi „a sfinţit" ziua a şaptea (Gen. 2, 2 – 3). Geneza afirmă de două ori că Dumnezeu „S-a odihnit" în ziua a şaptea de toată lucrarea Lui. Verbul ebraic *sabat*, tradus prin „odihnit", înseamnă *încetare*, nu *relaxare*. Ultima idee este exprimată de verbul ebraic *nuah*, folosit în Exodul 20, 11, unde odihna divină îndeplineşte o funcţie *antropologică, şi anume* ca model pentru odihna umană. Totuşi, în Geneza 2, 2 – 3, odihna divină are o funcţie *cosmologică*. Ea explică, precum se exprimă Karl Barth, că Dumnezeu „a fost mulţumit să fie Creatorul acestei creaţiuni speciale... El nu mai trebuia să continue cu alte creaţiuni".4 Spre a confirma acest fapt, Dumnezeu S-a oprit.

Geneza 2, 3 afirmă că Dumnezeu Creatorul a „binecuvântat" ziua a jiptea exact aşa cum a binecuvântat animalele şi pe Adam şi Eva cu o zi mai înainte (Gen.1, 21.28). Binecuvântările din Scriptură nu sunt simple „urări de bine" – ele sunt asigurare de rodnicie, prosperitate şi viaţă îmbelşugată şi fericită (Psalm 133, 3). În termenii zilei a şaptea, aceasta înseamnă că Dumnezeu a făgăduit să facă Sabatul o putere binefăcătoare li i evitalizatoare, prin care viaţa umană este îmbogăţită şi reînnoită.5 În Bxodul 20, 11, binecuvântarea creaţiunii zilei a şaptea este, în mod explicit, legată de Sabatul săptămânal.

Geneza 2, 3 afirmă, de asemenea, că Dumnezeu Creatorul a „sfinţit" (trad. N, RSV) ziua a şaptea, „a făcut-o sfântă" (trad. NEB,

NAB), IAU „a sanctificat-o” (trad. Nasb). Atât aici, cât şi în porunca Sabatului (Exodul 20, 11), textul ebraic foloseşte verbul *qiddes*, de la rădăcina *qds* sfânt. În ebraică, sensul de bază al cuvântului „sfânt” sau „sfinţenie” «ite „separare”, pentru folosire sfântă. În termenii Sabatului, sfinţenia lui onstă în separarea de către Dumnezeu a acestei zile de celelalte şase

Sabatul sub foc încrucişat zile de lucru. Sfinţenia Sabatului nu derivă din păzirea lui de către om, ci din alegerea zilei a şaptea de către Dumnezeu spre a fi un canal prin care fiinţele umane pot experimenta liber şi pe deplin conştienta prezenţei Sale sfinţitoare în viaţa lor.

Importanţa creării Sabatului. Marea importanţă a creării Sabatului în Vechiul Testament este arătată prin faptul că ea constituie o motivaţie teologică pentru porunca de a păzi ziua a şaptea (Exodul 20, 11) şi o justificare teologică pentru slujire, ca semn al legământului dintre Dumnezeu şi Israel (Exodul 31, 17).

Motivaţia teologică a poruncii de a păzi Sabatul zilei a şaptea pentru „Domnul, Dumnezeul tău” (Exodul 20, 10) este „căci în şase zile a făcut Domnul cerurile, pământul şi marea şi tot ce este în ele, iar în ziua a şaptea S-a odihnit; de aceea a binecuvântat Domnul ziua de odihnă şi a sfinţit-o” (Exodul 20, 11). Legătura dintre creaţiune şi porunca Sabatului este aşa de strânsă, încât prima constituie temeiul pentru ultima. A sfinţi Sabatul înseamnă (1) a urma exemplul divin de la creaţiune, (2) a recunoaşte pe Dumnezeu drept Creator şi (3) a lua parte la odihna şi binecuvântările lui Dumnezeu pentru omenire.

Sabatul mai slujeşte şi ca „semn” (*oth*) *6* al relaţiei legământului dintre Dumnezeu şi poporul Său: „Acesta va fi între Mine şi copiii lui Israel un semn veşnic; căci în şase zile a făcut Domnul cerurile şi pământul, iar în ziua a şaptea S-a odihnit şi a răsuflat” (Exodul 31, 17). Natura unui semn este tocmai de a arăta spre ceva dincolo de el însuşi, să mijlocească o înţelegere a unei anumite realităţi şi/sau să motiveze un comportament corespunzător.

Ca semn al legământului, având rădăcina în creaţiune, Sabatul mediază o înţelegere a istoriei răscumpărătoare (de exemplu istoria legământului), indicând retrospectiv şi spre viitor. Retrospectiv, Sabatul îl invită pe credincios să privească înapoi şi să comemoreze pe Dumnezeu ca pe Creatorul unei creaţiuni originare desăvârşite (Gen.2, 2 – 3; Exodul 20, 8.11; 31, 17). Spre viitor, Sabatul încurajează pe credincios să privească înainte şi să se încreadă în făgăduinţa lui

Dumnezeu de a îndeplini „veşnicul legământ” al Lui (Exodul 31, 16; Evrei 4, 9), spre a readuce lumea aceasta la desăvârşirea ei originară. În felul acesta, Sabatul rămâne ca un semn al unui „legământ veşnic” între creaţiune (Gen.2, 2 – 3; Exodul 20, 11; 31, 17)

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*?

şi răscumpărare (Deut.5, 15; Isaia 56, 1 – 4). Sabatul ne îndreaptă spre creaţiunea perfectă a trecutului şi ne arată constant spre viitoarea restaurare finală.

Creaţiune-Sabat în Noul Testament. Noul Testament admite originea de la creaţiune a Sabatului. Un exemplu clar se află în Marcu 2, 27, unde Domnul Hristos respinge învinuirea adusă ucenicilor, că ei calcă Sabatul prin referirea la scopul final al Sabatului: „Sabatul a fost făcut pentru om, nu omul pentru Sabat”. Alegerea de către Domnul Hristos a cuvintelor este semnificativă. Verbul „făcut” – *ginomai* – face aluzie la „facerea” originară a Sabatului, iar cuvântul „om” – *anthropos* – sugerează funcţia lui umană. Şi aşa, spre a stabili valoarea umană şi universală a Sabatului, Domnul Hristos. Se întoarce chiar la originea lui, îndată după crearea omului. De ce? Pentru că, pentru Domnul, legea începutului este supremă.

Importanţa planului originar al lui Dumnezeu este accentuată în alt caz, care se referă la stricăciunea instituţiei căsătoriei, ce a avut loc sub codul lui Moise. Hristos. Se întoarce la originea ei edenică, spunând: „Dar de la început n-a fost aşa” (Mat. 19, 8). Deci Hristos trasează atât originea căsătoriei, cât şi a Sabatului de la creaţiune, pentru ca să lămurească valoarea şi funcţia lor fundamentală pentru omenire.

Unii autori interpretează această faimoasă declaraţie a Domnului Hristos ca însemnând că „bunăstarea omului este superioară odihnei Sabatului” şi, deoarece Sabatul „nu mai atrage după sine binecuvântări, ci greutăţi, el a eşuat în scopul lui divin şi, în consecinţă, împotrivirea sau nepăsarea faţă de el nu mai este păcat”.[7]

Despre această interpretare se poate spune că îl acuză pe Dumnezeu Oi nu a fost prevăzător, pentru că a dat o lege care nu şi-a putut îndeplini scopul şi pe care, drept urmare, El a fost obligat s-o anuleze. Conform acestui raţionament, validitatea oricărei legi date de Dumnezeu nu este < Ulerminată de scopul ei, ci mai degrabă de felul în care fiinţele umane o folosesc sau abuzează de ea. O astfel de concluzie ar face ca oamenii, mai degrabă decât Dumnezeu, să fie ultimii care

hotărăsc validitatea oricărei porunci.

Ba mai mult, a interpreta această declaraţie ca însemnând că „bunăstarea omului este superioară odihnei Sabatului" ar însemna că

Sabatul sub foc încrucişat odihna Sabatului a fost impusă fiinţelor umane în mod arbitrar spre a restrânge bunăstarea lor. Dar această interpretare contrazice chiar cuvintele lui Hristos: „Sabatul", a spus El, „a fost făcut de dragul (*dia*) omului, iar nu omul de dragul Sabatului". Aceasta înseamnă că Sabatul a luat fiinţă (*egeneto*) după crearea omului, nu pentru a-l face rob al regulilor şi al reglementărilor, ci pentru a-i asigura bunăstarea fizică şi spirituală. Bunăstarea omului nu este *restrânsă*, ci *garantată* prin corecta păzire a Sabatului. Prin această afirmaţie memorabilă, Hristos nu anulează porunca Sabatului, ci statorniceşte permanenta lui validitate, făcând apel la creaţiunea lui originară, când Dumnezeu a hotărât ca Sabatul să aibă ca funcţie bunăstarea omenirii.

Creaţiune-Sabat în Epistola lui Pavel către Evrei. O altă referire lămurită la creaţiune-Sabat se află în Epistola lui Pavel către Evrei. În capitolul 4, autorul stabileşte natura universală şi spirituală a odihnei Sabatului, legând împreună două texte din Vechiul Testament, şi anume Geneza 2, 2 şi Psalm 95, 11. Prin primul, el trasează originea odihnei Sabatului din urmă, de la creaţiune, când „Dumnezeu… în ziua a şaptea S-a odihnit de toată lucrarea Lui pe care o făcuse" (Evrei 4, 3; cf. Geneza 2, 2 – 3). Prin al doilea (Psalm 95, 11), el lămureşte că scopul acestei odihne divine include binecuvântările mântuirii, care urmează să fie găsite prin intrarea, în mod personal, în odihna lui Dumnezeu (Evrei 4, 3.5.10). Grija noastră imediată nu este să înţelegem însemnătatea odihnei menţionate în text, 8 ci mai degrabă să observăm că autorul trasează originea ei, întorcându-se la creaţiune, când „Dumnezeu S-a odihnit în ziua a şaptea de toate lucrările Lui" (Evrei 4, 4).

Contextul indică foarte clar că autorul se gândeşte la „lucrările" creaţiunii, deoarece el explică astfel cum „lucrările lui Dumnezeu au fost isprăvite încă de la întemeierea lumii" (Evrei 4, 3). Valoarea doveditoare a acestei declaraţii este crescută prin faptul că autorul nu pune în discuţie originea de la creaţiune a Sabatului; mai degrabă, *el o admite* în explicarea scopului final al lui Dumnezeu pentru poporul Său. În felul acesta, în Evrei 4, originea de la creaţiune a Sabatului nu este numai afirmată, ci şi prezentată ca bază pentru înţelegerea

scopului final al lui Dumnezeu pentru poporul Său.

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*?

Creaţiune-Sabat în istoria iudaică. În afară de izvoarele biblice care să stabilească problema, se găseşte o mult răspândită recunoaştere a originii de la creaţiune a Sabatului atât în istoria creştină, cât şi în cea iudaică. Evreii au dezvoltat două păreri diferite cu privire la originea Sabatului. În general, cele două păreri pot fi distinse lingvistic şi geografic. Iudaismul (evreu) palestinian a redus Sabatul la o orânduire exclusiv iudaică, unită cu originea lui Israel ca naţiune pe timpul lui Moise. Aşa cum se afirmă în *Cartea Jubileului*, „El (Dumnezeu) n-a îngăduit altor oameni sau popoare să păzească Sabatul în această zi, ci numai lui Israel; numai lui i-a admis El să mănânce, să bea şi să păzească Sabatul” (2, 31).9 Dacă uneori patriarhii sunt amintiţi ca păzind Sabatul, aceasta este considerată o excepţie, „înainte ca el să fie dat lui Israel”.10

Părerea aceasta nu reprezintă o tradiţie originară, ci o dezvoltare secundară care a fost încurajată de necesitatea de a păstra identitatea evreiască în faţa presiunilor elenistice (mai ales pe timpul lui Antiochus I piphanes – 175 î.Hr.) de a abandona religia evreiască. Chiar în literatura palestiniană sunt referiri la originea de la creaţiune a Sabatului. De exemplu, în timp ce, pe de o parte, *Cartea Jubileului* (cam pe la anul 140 – 100 î.Hr.) spune că Dumnezeu a îngăduit ca „numai Israel” să păzească Sabatul (Jub.2, 31), pe de altă parte, ea susţine că Dumnezeu „a păzit Sabatul în ziua a şaptea, l-a sfinţit pentru toate veacurile şi l-a numit ca un semn pentru toate lucrările Lui” (Jub.2, 1).

În literatura ebraică elenistă, Sabatul este văzut lămurit ca o orânduire de la creaţiune pentru toată omenirea. Philo, de exemplu, nu numai că Masează originea Sabatului de la creaţiune, ci îi place să-l numească şi „/lua de naştere a lumii”.1 Referindu-se la istoria creaţiunii, Philo explică: „Ni se spune că lumea a fost făcută în şase zile şi că, în ziua a şaptea, Dumnezeu a încetat lucrările Lui şi a început să contemple ceea ce a fost creat aşa de bine şi de aceea le-a poruncit cetăţenilor care urniau să îi nască sub această ordine mondială să-L urmeze pe Dumnezeu m şi castă problemă şi în altele.’2 Deoarece Sabatul există de la creaţiune, l’Inlo accentuează că el este „sărbătoarea nu a unei singure cetăţi sau! h i ci a Universului şi el singur merită să fie numit în public ca aparţinând im ui or

oamenilor”.13

Sabatul sub foc încrucişat

Creaţiune-Sabat în biserica primară. Recunoaşterea originii Sabatului de la creaţiune se află în mai multe documente ale bisericii primare. De exemplu, în *Didascalia siriacă* (cam pe la 250 d.Hr.), duminica este greşit prezentată ca „mai mare decât Sabatul, pentru că ea l-a precedat pe acesta din urmă în săptămâna creaţiunii. Ca întâia zi a creaţiunii, duminica reprezintă „începutul lumii”.14

În tratatul *Despre Sabat şi circumciziune*, care se află printre lucrările lui Athanasius (cam pe la 296 – 373), superioritatea duminicii faţă de Sabat este susţinută pe baza creaţiunii în opoziţie cu recreaţiunea: „Sabatul a fost sfârşitul primei creaţiuni, ziua Domnului a fost începutul celei de a doua, în care noi reînnoim şi refacem pe cel vechi”.15 Faptul că atât păzitorii Sabatului, cât şi cei ai duminicii aveau să-şi apere legitimitatea şi superioritatea zilei lor, apelând la rolul acestor zile la creaţiune, dovedeşte câtă importanţă acordau ei subiectului creaţiune-Sabat.

În aşa-numitele *Constituţiile sfinţilor apostoli* (cam pe la 380 d.Hr.), creştinii erau îndemnaţi să „păzească Sabatul şi sărbătoarea zilei Domnului, primul ca memorial al creaţiunii, iar ultimul ca memorial ai în vierii”.16 Multe alte referiri la Sabatul de la creaţiune se află în acelaşi document. De exemplu, o rugăciune care comemorează întruparea lui Hristos începe cu cuvintele: „O, Doamne, Atotputernic, Tu ai creat lumea prin Hristos şi ai lăsat Sabatul în amintirea ei, pentru că în această zi Tu ai făcut să ne odihnim de lucrările noastre pentru a medita la legile Tale”.17

Subiectul creaţiune-Sabat, aşa cum a observat Jean Danielou, este de asemenea „în centrul cugetării lui Augustin”.18 Pentru Augustin (354 – 430 d.Hr.), punctul culminant al săptămânii creaţiunii – odihna Sabatului – constituie baza pentru dezvoltarea a două concepţii importante. Prima este concepţia progresului istoriei mondiale faţă de odihna Sabatului şi pace cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, realizarea odihnei veşnice reprezintă, pentru Augustin, împlinirea „Sabatului pe care l-a aprobat Dumnezeu la creaţiune, când spune: Dumnezeu S-a odihnit în ziua a şaptea de toate lucrările Lui”.19

A doua interpretare augustiniană a creaţiunii Sabatului poate fi definită ca progresul mistic al sufletului omenesc de la nelinişte la odihna în Dumnezeu. Un exemplu potrivit îl găsim într-unul din cele

mai sublime

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*?

capitole ale *Confesiunilor* lui, unde Augustin se roagă: „O, Doamne, Dumnezeule, Tu care ne-ai dat de toate, dăruieşte-ne pacea Ta, pacea odihnei, pacea Sabatului, pacea fără seară.20 Deoarece chiar această ordine frumoasă a lucrurilor va trece când ele îşi vor fi îndeplinit scopul lor anumit, ele au fost toate făcute cu o dimineaţă şi o seară. Dar ziua a şaptea este fără seară şi ea n-are asfinţit, pentru că Tu ai sfinţit-o ca astfel ea să poată dura veşnic. Odihna Ta în ziua a şaptea, după încheierea lucrărilor Tale, ne prevesteşte, prin glasul Cărţii Tale, că şi noi, după ce am încheiat lucrările noastre, prin generozitatea Ta, să ne odihnim în Tine în Sabatul vieţii veşnice".21 Această interpretare mistică şi escatologică a creării Sabatului dovedeşte aprecierea profundă pe care a avut-o Augustin pentru semnificaţia lui, în ciuda faptului că el n-a ajuns să accepte păzirea literală a poruncii a patra.22

Creaţiune-Sabat în evul mediu. Interpretarea spirituală augustiniană I Sabatului de la creaţiune a continuat într-o oarecare măsură în evul mediu.23 Dar, după legea duminicală a lui Constantin din anul 321, a avut loc o nouă evoluţie. Pentru ca să dea o ratificare teologică legii imperiale (arc cerea odihnă prin încetarea lucrului în ziua duminicii, conducătorii bisericii au apelat adesea la porunca Sabatului, interpretând-o ca orânduire de la creaţiune, aplicabilă pentru păzirea duminicii. Crysostom (cam pe 347 – 407) anticipează această evoluţie în expunerea lui despre Geneza [, 2: „Dumnezeu a binecuvântat ziua a şaptea şi a sfinţit-o". El întreabă:, (e înseamnă în realitate cuvintele El a sfinţit-o? (Dumnezeu) ne învaţă I.i, dintre zilele săptămânii, una trebuie pusă deoparte şi consacrată întru toiul pentru slujirea lucrurilor spirituale".24

Reducerea Sabatului creaţiunii de la păzirea specifică a celei *de a şaptea zi* la principiul de a te odihni în *una din cele şapte zile*, pentru a t mehina lui Dumnezeu, a făcut posibil să se aplice porunca Sabatului la l îi. 11 ea duminicii. Peter Comestor, de exemplu (decedat prin 1179), încerca.1 demonstreze, bazându-se pe Geneza 2, 2, că „Sabatul a fost totdeauna păzit de unele naţiuni chiar înainte de darea Legii".25 Această recunoaştere u Sabatului de la creaţiune, şi astfel ca o orânduire universală, a fost i... v1 motivată nu din dorinţa de a promova păzirea zilei a şaptea, ci din

I csitatea de a ratifica şi reglementa păzirea duminicii.

 în teologia medievală mai târzie, aplicarea literală a poruncii Sabatului la păzirea duminicii a fost justificată pe baza unei noi interpretări, care a constat în deosebirea dintre aspectul moral şi cel ceremonial în cadrul poruncii a patra. Toma d'Aquino (1225 – 1274) oferă cea mai bună expunere a acestei distincţii artificiale în lucrarea sa, *Summa Theologica*. El susţine că „porunca păzirii Sabatului este morală în măsura în care ea porunceşte omului să pună deoparte un timp pentru lucrările lui Dumnezeu, dar este o poruncă ceremonială în ceea ce priveşte fixarea timpului".26

Deosebirea dintre moral şi ceremonial. Cum poate fi porunca a patra *ceremonială* pentru specificarea *zilei a şaptea*, dar *morală* pentru bucuria oamenilor de a pune deoparte *o zi* de odihnă pentru închinare? În esenţă, deoarece, pentru d'Aquino, aspectul moral al Sabatului este întemeiat pe Legea naturală – ceea ce vrea să spună că principiul unui timp fixat în mod regulat pentru închinare şi odihnă este în acord cu raţiunea naturală.27 Aspectul ceremonial al Sabatului, pe de altă parte, este determinat prin simbolismul comemorării celei de a şaptea zile a „creaţiunii" şi prefigurarea „repausului sufletului în Dumnezeu, fie în viaţa prezentă prin har, fie în viaţa viitoare, în slavă".28

Cineva poate să întrebe: Cum poate fi Sabatul ceremonial (vremelnic) un simbol al desăvârşitei creaţiuni a lui Dumnezeu şi al odihnei ce poate fi găsită în el, atât în viaţa prezentă, cât şi în cea viitoare? Nu este această reasigurare motivaţia pentru punerea deoparte *a unui timp* pentru închinare? A respinge ca fiind *ceremonial* mesajul originar al Sabatului zilei a şaptea, şi anume că Dumnezeu este Creatorul desăvârşit, care oferă odihnă, pace şi părtăşie creaturilor Sale, înseamnă a nimici chiar baza *morală* pentru consacrarea unui timp pentru închinare.

Se pare că însuşi Toma d'Aquino a recunoscut neconcordanţa raţionamentului lui, deoarece el face o distincţie între Sabat şi alte sărbători simbolice ale Vechiului Testament, precum Pastele – „un semn al viitoarei patimi a lui Hristos". Acestea din urmă, explică Toma d'Aquino, erau „vremelnice şi tranzitorii… în consecinţă, numai Sabatul este menţionat în preceptele Decalogului, dar niciuna din celelalte solemnităţi şi sacrificii".29

Nesiguranţa lui d'Aquino cu privire la aspectul ceremonial al Sabatului este reflectată de asemenea şi în comentariul lui, că Hristos

n-a anulat porunca Sabatului, ci „interpretarea superstiţioasă a fariseilor, care credeau

că omul trebuie să se abţină chiar şi de la fapte de binefacere în Sabat, ceea ce era contrar scopului Legii”.30 Nesiguranţa lui Toma d'Aquino a fost totuşi uitată, iar distincţia lui moral/ceremonială a Sabatului a devenit norma raţională pentru apărarea dreptului bisericii de a introduce şi reglementa păzirea duminicii şi a zilelor de sărbătoare. Aceasta a dat naştere la un sistem legalist elaborat de păzire a duminicii, înrudit cu cel al Sabatului rabinic.31

Luteranism. Reformatorii din secolul al XVI-lea au reprodus cu noi calificări distincţiile lui Toma d'Aquino între cele două aspecte ale Sabatului: moral (creaţional) şi ceremonial (mozaic). Poziţia le-a fost influenţată de înţelegerea relaţiei dintre Vechiul şi Noul Testament, precum şi de împotrivirea faţă de păzirea legalistă şi superstiţioasă a duminicii, precum şi a unei mulţimi de zile de sărbătoare.

Luther şi unii radicali, în grija lor de a combate sabatarianismul legalist, promovat nu numai de Biserica Romano-Catolică, ci şi de reformatori de stânga, precum Andreas Karlstadt, 32 au atacat Sabatul ca fiind o instituţie mozaică, „dată în mod special poporului iudaic”.33 Duminica a fost păstrată de Luther nu ca Sabat creştin, ci ca o zi convenabilă, „rânduită de biserică din consideraţie pentru laici şi clasa muncitoare”, 34 care au nevoie „cel puţin de o zi pe săptămână să se odihnească... şi să participe la serviciul divin”.35 Poziţia aceasta a fost în mare măsură determinată de o distincţie radicală între Vechiul şi Noul Testament.

În *Catehismul cel mare* (1529), Luther explică faptul că Sabatul „este o problemă întru totul neînsemnată, ca alte rânduieli ale Vechiului Testament, care au fost legate de obiceiuri, persoane şi locuri speciale şi care; cum au fost liberalizate prin Hristos”.36 Părerea aceasta este şi mai accentuată în art.28 al Confesiunii din Augsburg (1530): „Scriptura a ibrogat ziua de Sabat pentru că ea învaţă că, deoarece Evanghelia a fost descoperită, toate ceremoniile lui Moise pot fi omise”.37

Radicala deosebire în concepţia lui Luther între Vechiul şi Noul Testament şi între Lege şi Evanghelie a fost adoptată şi dezvoltată până la IXtrem de către radicali, precum anabaptişti, puritani de stânga, quakeri, nunoniţi, hutteriţi şi denominaţiuni moderne

antinomice (*anti* = contra şi *inimos* = lege).38 Aceştia au susţinut, în general, că Sabatul nu era orânduit iiia creaţiune, ci era o instituţie mozaică, pe care Hristos a împlinit-o şi

Sabatul sub foc încrucişat a desfiinţat-o. În consecinţă, creştinii „noului legământ" sunt dezlegaţi de păzirea vreunei zile speciale.

Sabatarienii. Reformatorii radicali au promovat două păreri opuse cu privire la Sabat. O grupă şi-a impus logica – deosebirea luterană extremă dintre Vechiul şi Noul Testament –, lepădând păzirea Sabatului sau a vreunei zile, ca parte a dispensaţiunii mozaice, pe care Hristos a împlinit-o şi pe care a înlocuit-o cu dispensaţiunea harului. Dar o altă grupă a continuat implicaţiile logice ale unităţii calviniste dintre cele două Testamente, acceptând şi promovând păzirea Sabatului zilei a şaptea ca orânduire de la l creaţiune, intenţionată pentru toate timpurile şi pentru toţi oamenii. Noi îi vom numi pe aceştia din urmă „sabatarieni", un nume dat adesea de oponenţii lor.39

Studii recente au arătat că sabatarienii au constituit o grupă respectabilă pe timpul Reformaţiunii, mai ales în astfel de locuri ca Moravia, Boemia, Austria şi Silezia.40 De fapt, în unele cataloage catolice despre secte, ei sunt înregistraţi imediat după luterani şi calvini.41 Erasmus (1466 – 1536) menţionează existenţa sabatarienilor în Boemia: „Acum aud că printre boemi apare un nou fel de evrei, pe care ei îi numesc *sabbatarii*, care păzesc Sabatul cu superstiţie mare".42 Luther raportează, de asemenea, despre existenţa unor grupe de sabatarieni în Moravia şi Austria.43 De fapt, în 1538, Luther a scris o *Scrisoare împotriva sabatarienilor* (*Brief wider die Sabbathers*), aducând dovezi din Biblie împotriva păzirii Sabatului zilei a şaptea.44

Oswald Glait, un fost preot catolic, ce mai întâi a devenit luteran, iar apoi pastor anabaptist, a început în 1527 sau 1528 să propage cu succes părerile lui printre anabaptiştii din Moravia, Silezia şi Boemia.45 El a fost sprijinit de învăţatul Andreas Fisher, de asemenea un fost preot şi anabaptist.46 Glait a scris o *Broşură despre Sabat* (*Buchlenn vom Sab-bath* – cam pe la 1530), care nu mai există. Dintr-o menţiune a lui Caspar Schewenekfeld, 47 care a respins cartea lui Glait, aflăm că Glait a păstrat unitatea Vechiului şi Noului Testamant, acceptând validitatea şi semnificaţia Decalogului pentru dispensaţiunea creştină.

Glait a respins afirmaţia criticilor lui că porunca Sabatului este o

lege ceremonială asemenea circumciziunii. În schimb, el a susţinut că „Sabatul este poruncit şi păzit de la începutul creaţiunii”.48 Dumnezeu S-a bucurat ca „Adam să serbeze Sabatul în Paradis”.49 De aceea, „Sabatul este un

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*?

semn veşnic al speranţei şi un memorial al creaţiunii, un legământ veşnic ce trebuie păzit atâta timp cât durează lumea”.50 Din cauza acestei învăţături, Glait a avut de înfruntat expulzări, persecuţii şi, în cele din urmă, moarte prin înecare în Dunăre, în 1546.51

Moartea lui Glait, poate cel mai de seamă conducător dintre sabatarienii anabaptişti, n-a pus capăt propagării doctrinei Sabatului, căci, pe timpul Reformaţiunii, existau păzitori ai Sabatului zilei a şaptea în mai multe ţări europene, precum Polonia, Olanda, Germania, Franţa, Ungaria, Rusia, Turcia, Finlanda şi Suedia.52 în secolul al XVII-lea, prezenţa sabatarienilor a devenit simţită în mod deosebit în Anglia. O dovadă este faptul că, aşa cum notează RJ. Bauckham, „o succesiune impresionantă de purtători de cuvânt puritani şi anglicani au ţinut cuvântări spre a combate eroarea zilei a şaptea: Lancelot Andrews, Bishop Francis, Richard Baxter, John Bunyan, Edward Stillingfleet, John Owen, Nathanael Homes, John Wallis. Eforturile lor sunt o admitere tacită a atracţiei pe care o exercita doctrina în secolul al XVII-lea asupra păzitorilor zilei a şaptea (care atunci, de obicei, pledau şi pentru munca de duminică). Ei erau la fel de aspru trataţi de autorităţile puritane şi anglicane”.53

Baptiştii de ziua a şaptea au devenit în Anglia biserică sabatariană conducătoare.54 Prima lor biserică în America a fost înfiinţată la Newport, Rhode Island, în decembrie 1671.55 Adventiştii de ziua a şaptea confirmă cu recunoştinţă îndatorarea lor faţă de baptiştii de ziua a şaptea, pentru că le-au adus cunoştinţa Sabatului în 1845.56 Mai târziu, Sabatul a fost acceptat ca o rânduire de la creaţiune de Biserica de Ziua a Şaptea a lui Dumnezeu, de Biserica Mondială a lui Dumnezeu şi de un număr de denominaţiuni mai mici, 57 dintre care unele au renunţat de curând la Sabat.

Tradiţia reformată. Biserici de tradiţie reformată, precum puritanii englezi, prezbiterienii, congregaţionaliştii, metodiştii şi baptiştii, au adoptat ceea ce s-ar putea numi o „poziţie de compromis”, recunoscând, pe de o parte, Sabatul ca rânduire de la creaţiune, în timp ce, pe de altă parte, susţineau duminica, drept o substituire a

Sabatului, adusă la îndeplinire de biserică.

În general, ei fac deosebire între păzirea temporală şi spirituală a (11 inimicii. Calvin, pe drept, poate fi socotit ca pionierul şi promotorul acestei păreri, care a exercitat o influenţă mult răspândită, mai ales în sabata

Sabatul sub foc încrucişat nanismul anglo-american puritan. Temeiul învăţăturii lui Calvin cu privire la Sabat este de găsit în respingerea de către el a antitezei lui Luther dintre Lege şi Evanghelie. În efortul lui de a păstra unitatea de bază a Vechiului şi Noului Testament, Calvin a creştinat Legea, spiritualizând, cel puţin în parte, porunca Sabatului.58

Calvin a încercat să împace acceptarea de către el a Sabatului, ca o rânduire de la creaţiune pentru omenire, cu părerea lui că, „la venirea Domnului nostru Iisus Hristos, partea ceremonială a poruncii a fost anulată", prin propunerea unei noi versiuni a distincţiei lui d'Aquino între cele două aspecte ale Sabatului – aspectul moral şi aspectul ceremonial. El susţine că, la creaţiune, Sabatul a fost dat ca rânduire perpetuă, dar „după aceea în lege a fost dat un nou precept cu privire la Sabat, care avea să fie special pentru evrei şi numai pentru un timp".59

Care este deosebirea dintre Sabatul zilei a şaptea, „evreiesc" (ceremonial), şi sabatul zilei întâi, „creştin" (moral)? Deosebirea nu este uşor de găsit, mai ales pentru cel care nu este instruit să distingă nuanţele teologice. Calvin descrie Sabatul iudaic ca fiind „tipic" (simbolic), adică „o ceremonie legală care simbolizează o odihnă spirituală, adevăr care a fost manifestat în Hristos".60 Sabatul creştin (duminica), pe de altă parte, este „fără figuraţie".61 Prin aceasta, se pare că el înţelege că Sabatul creştin este mai mult o instituţie pragmatică, menită să îndeplinească trei obiective de bază: (1) să-l îngăduim lui Dumnezeu să lucreze în noi; (2) să procure timp pentru meditaţie şi serviciile divine; (3) să ocrotească pe lucrătorii care slujesc.62

O contradicţie nerezolvată. Încercarea lui Calvin de a rezolva tensiunea dintre duminică-Sabat, ca o rânduire perpetuă de la creaţiune, şi sâmbătă-Sabat, ca o lege ceremonială vremelnică, nu poate fi considerată ca reuşită. Nu îndeplinesc ambele aceleaşi funcţii pragmatice? Mai mult, învăţând că, pentru creştini, duminica-Sabat reprezintă „autorenunţare" şi „adevărata odihnă" a Evangheliei, 63 n-a

atribuit Calvin şi zilei o semnificaţie „tipologic-simbolică”, foarte asemănătoare simbolului atribuit Sabatului-sâmbătă iudaic?

Această tensiune nerezolvată poate fi urmărită în învăţătura urmaşilor lui Calvin şi a fost cauza nesfârşitelor controverse. De pildă, Zacharias Ursinus, redactor al acelei importante confesiuni reformate, care este

cunoscută sub numele de *Catehismul de la Heidelberg* (1563), învăţa că „Sabatul zilei a şaptea a fost rânduit de Dumnezeu chiar de la începutul lumii, pentru ca oamenii, după pilda Lui, să se odihnească de lucrările lor” şi, „deşi Sabatul ceremonial a fost anulat în Noul Testament, totuşi morala mai continuă încă şi ne aparţine nouă tot aşa ca şi altora”.[64] Poziţia aceasta a fost mai târziu apărată în mod tenace în monumentala lucrare *The Doctrine of the Sabbath*, scrisă în 1595 de renumitul puritan englez Nicolas Bownde[65], precum şi în alte documente confesionale, ca cel al Sinodului din Dort din 1619[66] şi *Confesiunea de credinţă de la Westminster* din 1647.[67]

Acestea şi documente similare nu reuşesc să ofere o explicaţie raţională pentru deosebirea artificială şi arbitrară dintre aşa-numitul aspect *mor al*/*creaţional* (*o* zi din şapte) al duminicii-Sabat şi aspectul *ceremonial*/*mozaic* (specificarea zilei a şaptea) al sâmbetei-Sabat, presupus ca fiind anulat de Hristos.

În Scriptură, nu există nicio urmă a unei astfel de distincţii artificiale. Dacă ar fi existat o astfel de distincţie în Vechiul Testament, ne-am aştepta ca pretinsul aspect moral al poruncii Sabatului – adică principiul „o zi din şapte” – să fie aplicat unor oameni ca preoţii (care trebuia să lucreze în Sabat), fiindu-le acordată o altă zi liberă în timpul săptămânii. Absenţa unei astfel de prevederi constituie cea mai directă provocare pentru cei i arc susţin principiul „o zi din şapte”.

Donald Carson recunoaşte: „Dacă principiul Vechiului Testament ar fi real, o zi din şapte pentru închinare şi odihnă, în loc de a şaptea zi pentru închinare şi odihnă, ne-am fi putut aştepta ca legislaţia Vechiului Testament să prescrie o altă zi liberă pentru preoţi. O astfel de lipsă I ou firmă importanţa, în Vechiul Testament, a celei de a *şaptea* zile, ca Opusă principiului una din şapte, la care ţin atât de mult cei care văd în duminică echivalentul precis al Sabatului Vechiului Testament”.[68]

A susţine că specificarea *zilei a şaptea* este un eveniment

ceremonial-mozaic al Sabatului, pentru că el a fost destinat să-i ajute pe evrei să i omemoreze creaţiunea şi să experimenteze odihna spirituală, înseamnă a 11 orb faţă de nevoia evreilor, dar şi a creştinilor de un astfel de ajutor. A (casta mai înseamnă a-i lăsa pe creştini în confuzie cu privire la motivele pentru consacrarea unei zile de închinare lui Dumnezeu. RJ. Bauckham n-cunoaşte existenţa unei astfel de confuzii când notează că cei mai

Sabatul sub foc încrucişat mulţi „protestanţi de pe la jumătatea secolului al XVI-lea erau nesiguri în ce priveşte temeiul păzirii duminicii, cum au fost cei mai mulţi creştini, de cele mai multe ori".69

Două poziţii în conflict. Contradicţia nerezolvată dintre aspectele creaţional/moral şi mozaic/ceremonial ale poruncii a patra a dat naştere la repetate controverse cu privire la relaţia dintre duminică şi porunca Sabatului. Într-adevăr, Sabatul n-a avut odihnă. Distincţia creaţional/morală contra ceremonial/mozaică, referitoare la Sabat, a dat naştere la două păreri principale opuse despre duminică. În Olanda, de pildă, cele două păreri au fost aprins dezbătute timp de peste un deceniu după Sinodul din Dort (1619).

Pe de o parte, teologi olandezi, ca Willem Teellinck, William Ames şi Antonius Walaeus, au scris tratate ample, apărând originea de la creaţiune a Sabatului şi astfel aplicarea legitimă a poruncii a patra pentru păzirea duminicii.70 Pe de altă parte, Franciscus Gomarus, un profesor de seamă, a elaborat un răspuns major, intitulat *Enquiry into the Meaning and Origin of the Sabbath and Consideration of the Institution of the Lord's Day* (1628), în care susţine originea mozaică a Sabatului şi, prin urmare, originea ecleziastică independentă a duminicii.71

Aceste două poziţii, aflate în conflict, au fost dezbătute din când în când în mai multe ţări şi nu apare la orizont nicio reconciliere.72 Un exemplu „potrivit este procurat de unele publicaţii recente. Pe de o parte, este simpozionul editat de Donald Carson, *From Sabbath to Lord's Day* (1982 – *De la Sabat la Duminică*), şi de Willy Rordorf, *Sunday*: *The History of the Day of Rest and Worship in the earliest Centuries of the Christian Church* („1968 – Duminica: Istoria zilei de odihnă şi închinare în primele secole ale bisericii creştine). Ambele studii prezintă teza că păzirea Sabatului zilei a şaptea nu este o orânduire a creaţiunii, obligatorie pentru creştini, ci o instituţie mozaică anulată de Hristos.73 În consecinţă, duminica nu este Sabatul

creştin, ci o creaţie exclusiv creştină, introdusă spre a comemora învierea lui Hristos prin celebrarea Cinei Domnului.74

Anulând toate legăturile cu porunca Sabatului, Rordorf urmează tradiţia luterană atunci când reduce duminica la o *oră* de închinare, care să poată fi programată în concordanţă cu cerinţa vieţii moderne. Implica-*Sabatul*: *creaţional sau ceremonial*?

ţiile practice ale acestei poziţii sunt evidente. Duse până la împlinire completă, s-ar putea dovedi a fi „certificatul de deces al duminicii", deoarece, cu timpul, chiar şi ora de închinare ar putea fi înghesuită în programul agitat al vieţii moderne.

Pe de altă parte, studiul lui Roger F. Beckwith şi William Scott, *This is the Day*: *The Biblical Doctrine of the Christian Sunday* (1978 – Aceasta este ziua: Doctrina biblică a duminicii creştine), 75 urmează tradiţia reformată şi apără Sabatul, ca orânduire de la creaţiune, acceptat şi lămurit de Hristos. Ei afirmă că apostolii au folosit Sabatul spre a încadra duminica drept noua lor zi de odihnă şi închinare.76 în consecinţă, ei trag concluzia că, „în lumina Noului Testament ca un întreg, ziua Domnului poate fi văzută ca un Sabat creştin – o împlinire a Noului Testament către care arăta Sabatul Vechiului Testament".77 Implicaţia practică a concluziilor lor este că duminica trebuie să fie nu doar o oră de închinare, ci „o zi întreagă, pusă deoparte spre a fi o sărbătoare sfântă… pentru închinare, odihnă şi fapte de binefacere".78

Partea a 2-a

OBIECŢII FAŢĂ DE ORIGINEA SABATULUI DE LA CREAŢIUNE

Privirea de ansamblu precedentă asupra controversei dintre creaţiune şi originea mozaică a Sabatului a pus bazele pentru examinarea principalelor obiecţii împotriva originii de la creaţiune a Sabatului, promovate mai ales de foşti sabatarieni. Obiecţiile lor reflectă distincţia radicală luterană între Vechiul şi Noul Testament. Pe temeiul acestei distincţii, aşa cum am văzut deja, Sabatul nu este privit ca o orânduire de la creaţiune pentru omenire, ci ca o instituţie mozaică pentru evrei, pe care Hristos a împlinit-o şi a anulat-o. În consecinţă, creştinii aşa-numitului „legământ nou" sunt absolviţi de păzirea unei zile speciale.

Cele patru obiecţii majore folosite spre a nega originea de la creaţiune a Sabatului sunt următoarele:

1. În Geneza, nu este dată nicio poruncă pentru păzirea Sabatului;

2. În Geneza, nu este raportat niciun exemplu de păzire a Sabatului;

3. În Geneza, nu se face nicio referire la cuvântul „Sabat";

4. Formula „a fost o seară şi o dimineaţă" nu este folosită pentru ziua a şaptea.

(1) În Geneza, nu este dată nicio poruncă pentru păzirea Sabatului

Absenţa unei porunci. Primul argument folosit spre a nega originea de la creaţiune a Sabatului este absenţa unei porunci clare pentru serbarea zilei a şaptea în Geneza 2, 2 – 3. Biserica Mondială a lui Dumnezeu formulează argumentul acesta servindu-se de şase declaraţii retorice: „Există câteva lucruri pe care Geneza nu ni le spune:

1. Geneza nu spune că fiinţele umane s-au odihnit;

2. Geneza nu spune că fiinţelor umane li s-a spus să urmeze pilda lui

Dumnezeu;

3. Geneza nu spune că fiinţelor umane li s-a spus să se odihnească;

4. Geneza nu spune că Dumnezeu i-a învăţat pe Adam şi Eva despre Sabat;

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*? 81

5. Geneza nu spune că Dumnezeu a creat Sabatul;

6. Geneza nu spune că fiinţele umane au păzit Sabatul". 79

Dale Ratzlaff foloseşte aceleaşi argumente, spunând: „În raportul Genesei, nu există nicio poruncă pentru omenire să se odihnească".80 „Nu este amintit nimic în mod expres cu privire la om atunci când a fost creată odihna zilei a şaptea". 81 Pentru el, faptul acesta arată că Sabatul nu este o orânduire de la creaţiune, care obligă omenirea, ci o instituţie temporară, introdusă de Moise numai pentru Israel.

Motive pentru „nicio poruncă". Există câteva motive posibile pentru absenţa unei porunci explicite pentru păzirea Sabatului în Geneza 2, 2 – 3. Înainte de toate, trebuie să amintim că Geneza *nu* este o carte a *poruncilor*, ci a *originilor*. Niciuna din Cele Zece Porunci nu este amintită vreodată în Geneza, totuşi ştim că principiile lor au fost cunoscute, căci ni se spune: „Avraam a ascultat de porunca Mea şi a păzit ce i-am cerut, a păzit poruncile Mele, orânduirile Mele şi legile

Mele” (Geneza 25, 6). Este clar că Avraam cunoştea poruncile şi legile lui Dumnezeu, cu toate că nu se face nicio referire la ele în cartea Genesei. Motivul: Geneza este cartea începuturilor; ea ne spune cum ajungem de la creaţiunea acestei planete la creaţiunea poporului lui Dumnezeu din cartea Exodul.

Un alt motiv posibil pentru absenţa, în Geneza, a poruncii de a păzi Sabatul este funcţia cosmologică a zilei a şaptea în istoria creaţiunii. odihnindu-Se în ziua a şaptea, Dumnezeu intenţiona să ne spună cum I se părea creaţiunea Sa. Ea era „foarte bună” şi, pentru a accentua faptul neesta, ni se spune de două ori că „El S-a odihnit” (Gen.2, 2 – 3) – adică „I-1 S-a oprit”. N-au mai avut loc retuşuri pentru a îmbunătăţi desăvârşita lui creaţiune.

În miturile creaţiunii Orientului Apropiat, odihna divină (numită tehni*entiositas*), care implică de obicei ordinea unei lumi liniştite, este realizată în general fie prin eliminarea zeilor gălăgioşi şi turbulenţi, fie prin crearea le fiinţe umane.82 De exemplu, în crearea poemului epic babilonian *Enuma Ellsh*, zeul Marduc spune: „În adevăr, eu voi crea un om sălbatic. El va fi însărcinat cu slujirea zeilor, ca ei să poată fi liniştiţi!” 83 în crearea Sabatului însă, odihna divină nu este asigurată prin subordonarea sau

Sabatul sub joc încrucişat distrugerea competitorilor, nici prin exploatarea muncii neamului omenesc, ci prin *completarea unei creaţiuni perfecte*. Dumnezeu S-a odihnit în ziua a şaptea nu pentru a încheia lucrarea Sa de creaţiune, ci mai degrabă pentru că lucrarea Lui a fost „sfârşită, făcută” (Gen.2, 2 – 3). Aşa cum afirmă Niels-Erik Andreasen: „Nu odihna (încetarea lucrului) încheie creaţiunea, ci creaţiunea încheiată ocazionează atât odihna, cât şi Sabatul”.84

Funcţia odihnei lui Dumnezeu. Oricare meşter responsabil lucrează la un produs până când acesta ajunge să fie ideal; într-un sens infinit mai înalt, Dumnezeu, încheind crearea acestei lumi, cu toate vieţuitoarele ei, a încetat crearea în ziua a şaptea. Aceasta este însemnătatea esenţială a verbului ebraic *sabat*, care este tradus de două ori cu „odihnit”. Traducerea lui şi mai exactă este „a se opri, a înceta de a mai lucra, a sista”.

Pentru a exprima ideea de odihnă pentru istovire fizică, evreii folosesc un verb diferit, şi anume *nuah*, care este tradus de asemenea în engleză cu „a se odihni”. De fapt, acesta din urmă se află în Exodul 20, 11, unde modelul lui Dumnezeu de muncă-odihnă la creaţiune este

dat ca bază pentru porunca de a lucra şase zile şi a te odihni în a şaptea. În Geneza 2 totuşi, verbul *sabat* este folosit pentru că funcţia odihnei lui Dumnezeu este diferită. Ea îndeplineşte mai degrabă o funcţie *cosmologică* decât una *antropologică*. Ea nu ne explică pentru ce să se odihnească oamenii, ci mai degrabă cum S-a simţit Dumnezeu contemplându-şi creaţiunea: El a privit-o ca fiind completă şi desăvârşită; şi, pentru a recunoaşte aceasta, El S-a oprit.

Această funcţie a odihnei lui Dumnezeu a fost recunoscută de mulţi învăţaţi. Karl Barth, de exemplu, remarca: „Noi citim în Geneza 2, 2 că, în ziua a şaptea, Dumnezeu, Creatorul, şi-a încheiat lucrarea prin odihnă. Aceasta înseamnă că El nu şi-a continuat lucrarea de creaţiune ca atare, ci a pus o limită atât pentru Sine, cât şi pentru creaţie. Dumnezeu S-a mulţumit a fi Creatorul acestei creaţii speciale, spre slavă. El n-a mai purces la alte creaţiuni. Nu era nevoie să mai creeze, căci considera că tot ceea ce crease era foarte bun (Gen.1, 31).85 După ce l-a creat pe om, punctul culminant şi sensul creaţiunii, Dumnezeu S-a odihnit în ziua a şaptea de toată lucrarea pe care o făcuse. La aceasta a privit El, recunoscând că totul era foarte bun, şi de aceea nu era necesar să extindă sau să adauge ceva celor create".86

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*?

Dietrich Bonhoeffer explică în mod simplu că, „în Biblie, odihnă înseamnă în realitate mai mult decât a avea o odihnă. Înseamnă odihnă după ce lucrarea este îndeplinită, înseamnă încheiere, înseamnă desăvârşirea şi pacea, în care se odihneşte lumea".87

Putem spune că, prin confruntarea creaţiunii cu încetarea-odihnă a Lui, Dumnezeu a proclamat vestea cea bună că nu mai era nevoie de retuşări adiţionale la ceea ce crease, deoarece El a privit la toate ca fiind „foarte bune" (Gen. 1, 31). Încetarea lui Dumnezeu de a mai *face* exprimă dorinţa Lui de *a fi* cu creaţiunea Lui, de a da creaturilor Lui nu numai *lucruri*, ci şi pe *Sine însuşi*.

Un exemplu mai degrabă decât o poruncă. Faptul că Sabatul a fost instituit în istoria creaţiunii printr-un exemplu divin, mai degrabă decât printr-o poruncă divină, ar putea de asemenea să reflecte ce a intenţionat I kimnezeu să fie Sabatul într-o lume fără păcat, şi anume nu o impunere Mure înstrăinează, ci un răspuns de bunăvoie faţă de un Creator îndurător. Prin alegerea de bunăvoie de a se pune la dispoziţia Creatorului lor în Subat, fiinţele umane aveau să experimenteze îmbogăţire şi reînnoire fizică, mintală şi spirituală. Deoarece nevoile

acestea n-au fost eliminate prin căderea în păcat, ci au luat amploare funcţiile morale, universale şi perpetue ale preceptului Sabatului, au fost repetate mai târziu sub formă de poruncă.

Ce face ca un precept divin să fie moral şi universal? Nu socotim noi < i o lege este morală dacă reflectă natura lui Dumnezeu? Putea Dumnezeu să dea o descoperire mai puternică despre natura morală a „ihatului decât prin a-l face o regulă a conduitei Sale divine? Este un principiu stabilit prin exemplu divin mai puţin obligatoriu decât unul I minţat printr-o poruncă divină? Nu vorbesc faptele mai puternic decât I cuvintele?

Argumentul că Sabatul îşi are originea la Sinai îl face vinovat pe Moise iiideformarea adevărului său, cel puţin, victima unei flagrante înţelegeri greşite. În porunca a patra, Moise avea să meargă pe urma Sabatului Inupoi la creaţiune, când, de fapt, Sabatul era propria lui creaţie. O astfel *îi* vină, dacă ar fi reală, ar pune serios la îndoială nu numai integritatea lui Moise, ci şi tot ce el sau oricare altul a scris în Biblie.

Sabatul sub foc încrucişat

(2) În Geneza, nu este raportat niciun exemplu de păzire a Sabatului

Cel mai vechi şi poate cel mai puternic argument împotriva originii de la creaţiune a Sabatului este lipsa unei referiri explicite la păzirea Sabatului după Geneza 2 pentru întreaga perioadă patriarhală, până la Exodul 16. De exemplu, în teza lui de doctorat despre „Sabbatic Theology", Roger Condon scrie: „Sabatul nu este menţionat nici măcar o dată înainte ca Domnul să-i spună lui Moise: Iată că voi face să vă plouă mană din ceruri... În ziua a şasea, când vor pregăti ce au adus acasă, vor avea de două ori mai mult decât vor strânge în fiecare zi (Exodul 16, 4.5). Cuvintele acestea arată că evenimentul avea legătură cu Decalogul de pe Sinai... Prima referire la Sabat în Biblie şi prima folosire cronologică a cuvântului din toată istoria se află în Exodul 16, 23".88 într-o declaraţie similară, Biserica Mondială a lui Dumnezeu afirmă că Geneza „nu spune că oamenii au păzit Sabatul".89

Nepăzit? Lipsa unei referiri explicite la păzirea Sabatului între Geneza 2 şi Exodul 16 nu înseamnă că principiul păzirii Sabatului era necunoscut. Aparenta tăcere putea să însemne că, între Adam şi Moise, Sabatul, deşi cunoscut, n-a fost păzit. Nepăzirea Sărbătorii Corturilor de la Iosua până la Neemia, o perioadă de aproape o mie de ani, ar

constitui o situaţie paralelă (Neemia 8, 17).

Considerat ca de la sine înţeles. O explicaţie mai plauzibilă este că obiceiul păzirii Sabatului nu este amintit pentru că este considerat ca de la sine înţeles. Această explicaţie este sprijinită de mai multe argumente:

1. Un exemplu de tăcere similar cu privire la Sabat se află între cărţile Deuteronom şi 2 Regi. O astfel de tăcere cu greu poate fi interpretată ca nepăzire a Sabatului, deoarece prima referire, din 2 Regi 4, 23, descrie obiceiul de a vizita un profet în Sabat.

2. Geneza nu conţine legi ca Exodul, ci este mai degrabă o schiţă scurtă a originilor. Deoarece nu este făcută nicio menţiune la nicio altă poruncă, tăcerea cu privire la Sabat nu constituie o excepţie.

3. În tot cuprinsul cărţii Genesei şi în primele capitole ale Exodului, se găsesc dovezi indirecte evidente ale folosirii săptămânii de şapte zile, care implică şi existenţa Sabatului. Perioada de şapte zile este amintită de patru ori în raportul potopului – Geneza 7, 4.10; 8, 10.12.

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*?

Se pare că „săptămâna” era folosită şi ca termen tehnic, pentru a descrie durata festivităţilor nupţiale ale lui Iacov (Gen.29, 27), precum şi durata bocetului la decesul lui (Gen.50, 10). Într-o perioadă similară, prietenii lui Iov i-au exprimat patriarhului condoleanţele lor (Iov 2, 13). Probabil că toate ceremoniile amintite se terminau prin sosirea Sabatului.

În final, Sabatul este prezentat în Exodul 16 şi 20 ca o instituţie deja existentă. Instrucţiunea de a aduna o porţie dublă de mană în ziua a şasea presupune o cunoaştere a semnificaţiei Sabatului: „În ziua a şasea, când vor pregăti ce au adus acasă, vor avea de două ori mai mult decât vor strânge în fiecare zi” (Exodul 16, 5). Omisiunea oricărei explicaţii pentru strângerea unei porţii duble în ziua a şasea ar fi de neînţeles, dacă israeliţii nu aveau o cunoaştere anterioară a Sabatului.

În mod similar, în Exodul 20, Sabatul este presupus ca ceva deja obişnuit. Porunca nu spune „Cunoaşte ziua de Sabat”, ci „Adu-ţi aminte de ziua de Sabat” (Exodul 20, 8), ceea ce dă de înţeles că el era deja cunoscut. Ba mai mult, porunca, prin prezentarea Sabatului ca avându-şi originea la creaţiune (Exodul 20, 11), cu greu îngăduie înfiinţarea sărbătoririi unui exod recent.

A specula cum au păzit patriarhii Sabatul ar fi strădanie

zadarnică, deoarece s-ar baza mai mult pe imaginaţie decât pe surse sigure de informare. Totuşi, considerând că esenţa păzirii Sabatului nu *este un loc în care să te duci* şi să îndeplineşti ritualuri, *ci un timp* stabilit *spre a fi* 111 Dumnezeu, cu noi înşine şi cu alţii, este întru totul posibil ca patriarhii a fi petrecut orele sfinte ale Sabatului în gospodăria lor, angajaţi în unele lucrări de închinare descrise în Geneza, precum rugăciunea (Gen. 12, 8; 26, 25), aducerea de jertfe (Gen.12, 8; 13, 18; 26, 25; 33, 20) şi învăţarea (Gen. 18, 19).

(3) în Geneza, nu se face nicio referire la cuvântul „Sabat".

Absenţa termenului „Sabat" în Geneza 2, 2 – 3 este socotită de unii ca I indicaţie că Sabatul, ca instituţie, nu-şi are originea la creaţiune, ci mai (Al /în, pe timpul lui Moise. De exemplu, Robert Morey afirmă emfatic: „l) ar nu este Sabatul o orânduire de la creaţiune, găsită în Geneza 2, 1 – 3? Nu, cuvântul Sabat nu apare în text".90

Sabatul sub foc încrucişat

Harold Dressler face o afirmaţie similară: „Geneza 2 nu menţionează cuvântul Sabat. Ea vorbeşte despre ziua a şaptea'. Dacă cititorul nu înţelege Sabat prin ziua a şaptea, nu există nicio referire la Sabat.91 Având aceeaşi înclinaţie, Dale Ratzlaff scrie: „În raportul Genesei, nu este menţionat cuvântul Sabat; nu se spune despre *om* că s-ar fi odihnit; de fapt, omul nu este nici măcar amintit în legătură cu această odihnă de la creaţiune a zilei a şaptea".92

Forma verbală. Este adevărat că denumirea de „Sabat" nu se află în text, dar este folosită forma verbală care are aceeaşi origine: *shabat* (a înceta, a se opri, a se odihni), şi aceasta din urmă, precum notează Ugo Cassuto, „conţine o aluzie la numele ziua de Sabat".93

Mai mult, după cum bine remarcă Ugo Cassuto, folosirea denumirii de „ziua a şaptea", mai degrabă decât aceea de *Sabat*, poate să reflecte grija scriitorului de a sublinia *ordinea perpetuă* a zilei, independent şi liber faţă de orice asociaţie cu „sabatele astrologice ale naţiunilor păgâne.

Orânduire perpetuă. Este cunoscut că termenul *shabbatu*, care are o asemănare uimitoare cu cuvântul ebraic pentru Sabat (*shabbat*), apare în documentele Mesopotamiei antice. Termenul indică a cincisprezecea zi a lunii, adică ziua lunii pline.

Indicând ziua mai degrabă prin număr decât prin nume, Geneza pare să sublinieze că ziua de Sabat a lui Dumnezeu nu este ca cea a

naţiunilor păgâne, legată de fazele lunii. Mai degrabă, ea trebuie să fie a şaptea zi în ordine perpetuă, independentă de orice asociaţie cu ciclurile corpurilor cereşti.

Arătând spre o *orânduire perpetuă*, ziua a şaptea întăreşte mesajul cosmologic al istoriei creaţiunii – în mod precis, Dumnezeu este atât Creator, cât şi constant Stăpânitor al acestui cosmos. Totuşi, în Exod, unde ziua a şaptea este redată în contextul Genesei, nu al acestui cosmos, ci al naţiunii lui Israel, ziua este explicit numită „Sabat", aparent pentru a exprima noua lui funcţie istorică şi soteriologică (referitor la învăţătura despre mântuire).

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*?

(4) Formula „a fost o seară şi o dimineaţă" nu este folosită pentru ziua a şaptea

Omisiunea din raportul creaţiunii a formulei „a fost o seară şi o dimineaţă" în legătura cu ziua a şaptea constituie pentru unii un argument că Sabatul nu este o zi de 24 de ore literale ca celelalte şase zile precedente, ci un timp simbolic, ce reprezintă odihna eternă. De exemplu, Dale Ratzlaff scrie: „Raportul Genesei nu menţionează sfârşitul odihnei lui Dumnezeu din ziua a şaptea. Mai degrabă, ea este prezentată ca o stare continuă, prin omisiunea formulei a fost o seară şi o dimineaţă, aceasta a fost ziua a şaptea".95 El interpretează astfel absenţa acestei formule: „Condiţiile şi caracteristicile acelei prime zile a şaptea au fost intenţionate de Dumnezeu să continue şi ar fi continuat, dacă Adam şi Eva n-ar fi păcătuit".96

Odihnă eternă. Atât scriitorii rabinici, cât şi cei creştini au interpretat absenţa oricărei referiri la „seară şi dimineaţă" în legătură cu ziua a şaptea de la creaţiune ca reprezentând viitoarea odihnă veşnică a celor mântuiţi. Augustin oferă cel mai potrivit exemplu al acestei interpretări în ultima pagină a *Confesiunilor* lui, unde prezintă această rugăciune excelentă: „O, Doamne, Dumnezeule, dăruieşte-ne pacea Ta... pacea odihnei, pacea Sabatului care n-are seară. Toată această cea mai frumoasă ordine a lucrurilor foarte bune urmează să piară, pentru că în ele existau dimineaţă şi seară. Dar ziua a şaptea este fără seară şi ea n-are nici tous, pentru că Tu ai sfinţit-o pentru o continuitate veşnică... pentru ca şi noi după lucrările noastre... să ne putem odihni în Tine, precum şi în Sabatul vieţii veşnice".97

Interpretarea aceasta spirituală, escatologică a Sabatului de la creaţiune; are unele merite, pentru că, aşa cum este arătat în capitolul

4, viziunea picii, a ordinii şi a prosperităţii primului Sabat a inspirat viziunea profetică păcii, a bucuriei şi a prosperităţii lumii viitoare. Această interpretare se nllă şi în Evrei 4, unde credincioşii sunt îndemnaţi să intre în odihna Sabatului, care rămâne pentru poporul lui Dumnezeu (Evrei 4, 9.11).

Zi literală. Interpretarea simbolică a creaţiunii zilei a şaptea care n-are leară nu neagă durata ei literală de 24 de ore pentru cel puţin patru motive:

Sabatul sub joc încrucişat

1. Ziua a şaptea este numerotată ca şi celelalte şase zile precedente, iar, în Biblie, ori de câte ori „zi" – *yom* – este însoţită de un număr, aceasta înseamnă o zi de 24 de ore.

2. Decalogul însuşi afirmă lămurit că Dumnezeu, lucrând şase zile, S-a odihnit în a şaptea zi din săptămâna creaţiunii (Exodul 20, 11). Dacă primele şase zile au fost zile pământeşti obişnuite, trebuie să înţelegem că ziua a şaptea a fost la fel.

3. Fiecare text care aminteşte ziua a şaptea de la creaţiune ca origine a Sabatului pământesc o priveşte ca o zi obişnuită (Exodul 20, 11; 31, 17; cf. Marcu 2, 27; Evrei 4, 4).

4. Porunca pentru păzirea Sabatului, ca zi memorială a Sabatului de la creaţiune (Exodul 20, 11), implică un Sabat originar literal de 24 de ore. Dumnezeu nu putea să le poruncească deci creaturilor Sale să lucreze şase zile şi să se odihnească în ziua a şaptea, după propriul Lui exemplu, dacă ziua a şaptea nu era o zi literală.

Omisiunea formulei „a fost o seară şi o dimineaţă, aceasta a fost ziua a şaptea" se poate datora faptului că ziua a şaptea n-a fost urmată de alte zile de creaţiune. Formula slujeşte pentru separarea fiecărei zile a creaţiunii de cea care avea să urmeze. Ziua a şaptea, fiind ultima zi a creaţiunii, nu avea nevoie să fie separată, pentru că nu exista o „zi a opta" care să urmeze. Marcând terminarea săptămânii creaţiunii, ziua a şaptea nu era necesar să fie definită în termeni ai sfârşitului ei, pentru că mai departe nu mai existau zile pentru creaţiune.

O altă sugestie, dezbătută în capitolul 4 al acestei cărţi, este că Sabatul a fost binecuvântat cu o lumină extraordinară. De pildă, referindu-se la perioada mesianică, Zaharia remarcă faptul că „nu va fi nici zi, nici noapte; dar spre seară se va arăta lumina" (Zaharia 14, 7). Probabil că aici este o aluzie la ziua a şaptea de la creaţiune, în dreptul căreia, în Geneza, nu se face menţiunea „a fost o seară şi o dimineaţă".

Un astfel de amănunt a fost interpretat de rabini ca însemnând că Sabatul a fost binecuvântat în mod special cu lumină supranaturală continuă. La aceasta vom reveni în capitolul 4, „Sabatul şi Mântuitorul”.

Partea a III-a

SĂPTĂMÂNA CREAŢIUNII ESTE O SĂPTĂMÂNĂ OMENEASCĂ

O problemă fundamentală în legătură cu obiecţiile precedente, împotriva originii de la creaţiune a Sabatului, este aceea că *săptămâna creaţiunii nu este înţeleasă ca o săptămână omenească*, stabilită de Dumnezeu pentru reglementarea vieţii noastre umane.

Dumnezeu nu avea nevoie de şase zile pentru a crea sistemul nostru solar. El putea să-l cheme la existenţă într-o secundă, deoarece creaţiunea Lui a fost îndeplinită prin Cuvânt (Ps. 33, 6).

Dar El a ales să stabilească o săptămână omenească de şapte zile şi să o folosească El însuşi spre a da o perspectivă divină celor şase zile de lucru ale noastre şi celei de a şaptea zile de odihnă a noastră.

Aceasta înseamnă că, lucrând în timpul celor şase zile şi odihnindu-ne în ziua a şaptea, noi facem, într-o mică măsură, ceea ce a făcut Dumnezeu într-o măsură mult mai mare. Bunăvoinţa lui Dumnezeu de a intra în limitele timpului uman la creaţiune, pentru a ne face pe noi în stare să ne identificăm cu El, este o revelaţie uimitoare a bunăvoinţei Lui de a. Se întrupa pentru a deveni Emanuel, Dumnezeu cu noi.

În fiecare din cele şase zile ale creaţiunii, Dumnezeu a făcut ceva ce avea *rezultate de durată* pentru familia umană. Noi ne-am aşteptat ca acelaşi lucru să fie adevărat şi pentru ziua a şaptea. Roy Gane notează: „Dumnezeu a stabilit un timp ciclic chiar înainte ca omul să fie creat (Geneza 1, 3 – 5.14.18). Conform cu Geneza 1, 14, Dumnezeu a făcut luminători cereşti, în primul rând soarele şi luna (Geneza 1, 16), pentru a marca timpul pământesc şi pentru a fixa timpuri – zile, anotimpuri, ani. Aşa că, atunci când Geneza 2, 3 spune că Dumnezeu a binecuvântat şi a sfinţit ziua a şaptea, binecuvântarea şi consacrarea puteau să continue într-un sens ciclic, ce se aplică la fiecare a şaptea zi următoare. De fapt, Sabatul zilei a şaptea procură o explicaţie plauzibilă pentru originea săptămânii, care nu este determinată de mişcarea corpurilor cereşti”.98

Sabatul sub foc încrucişat

Sabatul creaţiunii şi Sabatul săptămânal. Pretenţioasa întreită repetare a „zilei a şaptea”, cu cele patru acte divine ale ei („terminat”,

„odihnit”, „binecuvântat” şi „sfinţit” – Gen.2, 2 – 3) la încheierea creaţiunii, indică faptul că, aşa cum omul este coroana creaţiunii, tot aşa ziua a şaptea, Sabatul, este ţinta finală a creaţiunii. În felul acesta, crearea Sabatului nu ne spune numai cum S-a simţit Dumnezeu contemplându-şi creaţiunea, ci şi ce a plănuit El pentru creaturile Sale. G.H. Watermann prezintă acest punct spunând: „Sabatul, a cărui origine este divină, a fost instituit la începutul istoriei umane. Atunci, Dumnezeu nu a oferit numai un exemplu divin pentru păzirea zilei a şaptea ca zi de odihnă, ci a şi binecuvântat ziua a şaptea şi a pus-o deoparte pentru folosul omului”.99

După cum Dumnezeu a creat lumea în şase zile şi S-a odihnit în a şaptea zi la încheierea creaţiunii Lui, tot aşa şi fiinţele umane trebuie să-şi îndeplinească lucrarea şi scopul în această creaţiune în timpul celor şase zile de lucru ale săptămânii şi să urmeze exemplul Creatorului, odihnindu-se în ziua a şaptea. Păzitorii Sabatului pot afla satisfacţie şi împlinire în lucrarea şi odihna lor, pentru că Sabatul îi reasigură că ei fac într-o măsură mică ceea ce Dumnezeu a făcut şi face în continuare într-o măsură infinit mai mare.

Mai înainte, am văzut că Dumnezeu „S-a odihnit” în ziua a şaptea spre a-şi exprima mulţumirea pentru completa şi desăvârşita Sa creaţiune. Ideea aceasta este exprimată prin verbul *shabat*, folosit în Geneza 2, 2 – 3, care înseamnă „a înceta” sau „a se opri să mai lucreze”. Noi nu trebuie să neglijăm totuşi că, în Exodul 31, 17, odihna de la creaţiune a lui Dumnezeu este interpretată ca un model pentru odihna umană. Israel este chemat să păzească Sabatul, pentru că „în şase zile a făcut Domnul cerurile şi pământul, iar în ziua a şaptea S-a odihnit şi a *răsuflat*” (Exodul 31, 17). Verbul ebraic folosit aici este *nephesh*, care îl descrie pe Dumnezeu ca „răsuflând”, odihnindu-Se în a şaptea zi a creaţiunii.

Este evident că Dumnezeu nu avea nevoie să se odihnească, pentru că „El nu oboseşte, nici nu osteneşte” (Isaia 40, 28), totuşi Biblia vorbeşte despre Dumnezeu în termeni umani (antropologic) ca fiind „odihnit” (reîmprospătat) în Sabat, pentru ca să stabilească modelul pentru odihna umană a Sabatului. Acesta nu este singurul exemplu din Biblie unde Dumnezeu face ceva pentru a stabili un exemplu de urmat pentru creaturile Sale.

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*!

Iisus i-a cerut lui Ioan Botezătorul să-L boteze nu pentru că avea

nevoie să fie curăţit de păcat (Romani 6, 1 – 5), ci pentru a stabili un exemplu pentru urmaşii Lui (Matei 3, 13 – 14). Atât botezul, cât şi Cina Domnului îşi au originea într-un exemplu divin. În acelaşi fel, Scriptura trasează originea Sabatului de la actul lui Dumnezeu de odihnă, binecuvântare şi sfinţire a zilei a şaptea. Aceasta este problema fundamentală în legătură cu păzirea duminicii. *Niciun act divin n-a stabilit ziua întâi a săptămânii ca memorial al învierii. Niciun cuvânt grăit de Hristos în ziua învierii Lui nu sugerează că El a intenţionat să facă din prima zi a săptămânii un memorial al învierii Lui.*

Binecuvântarea zilei a şaptea. *Binecuvântarea* şi *sfinţirea* zilei a şaptea la creaţiune descoperă mai departe că Dumnezeu a intenţionat ca Sabatul să aibă beneficii în continuare pentru familia umană. N-ar avea niciun sens ca Dumnezeu să *binecuvânteze* şi să *sfinţească* o unitate de timp sfânt pentru Sine însuşi. Binecuvântările lui Dumnezeu sunt date spre folosul creaturilor Sale. Ele nu reprezintă o gândire dornică, ci asigurarea unei vieţi abundente de rodnicie şi prosperitate. De pildă, Dumnezeu a binecuvântat prima pereche, spunând: „Creşte-ţi şi înmulţiţi-vă” (Gen.1, 28; cf. 9, 1; 49, 22 – 26). La fel citim în binecuvântarea aaronică: „Domnul să te binecuvânteze şi să te păzească” (Num.6, 24). Binecuvântarea lui Dumnezeu rezultă deci din asigurarea şi păstrarea unei vieţi abundente. Sensul acesta este exprimat de psalmist când scrie: „Domnul dă binecuvântarea, viaţa, pentru veşnicie” (Psalm 133, 3). Aplicând aceasta la Sabat, Dumnezeu a făcut din ziua a şaptea un canal prin care viaţa umană poate primi puterea Lui binefăcătoare şi vitalizatoare.

Trebuie spus că, în Geneza 2, 3, nu este exprimat sensul binecuvântării şi al sfinţirii, deşi, în cele mai multe cazuri, binecuvântarea lui Dumnezeu este însoţită de o explicaţie a conţinutului ei. De pildă, „Dumnezeu le-a binecuvântat (animalele) şi a zis: Creşte-ţi, înmulţiţi-vă şi umpleţi apele mărilor; să se înmulţească şi păsările pe pământ’” (Geneza 1, 22). Tot aşa, Dumnezeu i-a zis lui Aaron cu privire la Sara, soţia lui: „Eu o voi binecuvânta şi ea va fi mama unor neamuri întregi; chiar şi împăraţi de noroade vor ieşi din ea” (Gen. 17, 16; cf. 9, 1; 17, 20). Totuşi, cu privire la binecuvântarea Sabatului, nu s-a spus nimic despre ce aduce cu sine o nstfel de binecuvântare.

Sabatul sub foc încrucişat

Taina binecuvântării şi sfinţirii Sabatului începe să fie

descoperită în Exod, odată cu alegerea lui Israel ca popor al legământului lui Dumnezeu. Ziua devine unită acum nu numai cu terminarea creaţiunii, ci şi cu noua naţiune pe care Dumnezeu a adus-o la existenţă în mod miraculos: „Vedeţi că Domnul v-a dat Sabatul” (Exodul 16, 29). Dintr-un simbol cosmologic, al unei lumi desăvârşite, Sabatul a devenit acum un simbol soteriologic, istoric, al planului de mântuire al lui Dumnezeu pentru poporul Său. Astfel, Sabatul devine acum mult mai intim legat de urcuşurile şi coborâşurile vieţii poporului lui Dumnezeu.

Istoria manei oferă un punct de plecare pentru înţelegerea naturii binecuvântării originare a Sabatului. Observaţi mai întâi unele paralelisme între istoria creaţiunii şi a manei. Ambele sunt acte divine îndeplinite conform aceleiaşi structuri pentru ziua a şaptea. Ambele mărturisesc despre activităţile desăvârşite ale lui Dumnezeu; creaţiunea zilnică a fost „bună” şi porţia zilnică de mană era satisfăcătoare (Exodul 16, 18). În ambele cazuri, activitatea creatoare a încetat în Sabat: creaţiunea este „terminată” (Gen.2, 2) şi mana a încetat să mai cadă (Exodul 16, 25). În ambele cazuri, binecuvântările lui Dumnezeu sunt acordate Sabatului – prin proclamarea la creaţiune (Gen.2, 3) şi prin păstrarea manei (Exodul 16, 24).

În contextul uscăciunii deşertului şi al nemulţumirii poporului, care era pricinuită de incapacitatea de a-şi asigura hrana, minunea păstrării manei în cursul Sabatului rămâne cea mai evidentă revelaţie a naturii binecuvântării Sabatului, şi anume darul lui Dumnezeu prin asigurarea hranei şi a vieţii fizice. Pentru ca să primească binecuvântările Sabatului, credincioşii trebuie să-l consacre lui Dumnezeu ziua prin schimbarea comportamentului lor. Precum spune şi John Skinner: „Sabatul este un izvor continuu de bunăstare pentru omul care recunoaşte adevărata lui natură şi adevăratul scop”.[100]

Sfinţirea Sabatului. Geneza 2, 3 mai afirmă: Creatorul a „sfinţit” (N, RSV) ziua a şaptea, „a făcut-o sfântă” (NEB, NAB), a „declarat-o sfântă” (NKJV) sau a „sanctificat-o” (NASB). Atât aici, cât şi în porunca Sabatului, ni se spune că Dumnezeu a sfinţit Sabatul. Cum a sfinţit Dumnezeu ziua a şaptea? Deoarece ziua nu este o substanţă materială, ci o unitate de timp, ea nu putea fi sfinţită prin aplicarea unei substanţe

sfinte, ca ungerea cu untdelemn (Lev. 8, 10 – 12). Înţelesul

sfinţirii Sabatului trebuie găsit în relaţia lui cu oamenii care-l păzesc.

Dale Ratzlaff susţine că Dumnezeu n-a sfinţit ziua a şaptea ca atare pentru a fi păzită de fiinţele umane, ci „circumstanţele acelei zile au fost sfinţite şi binecuvântate".101 Prin „circumstanţe", Ratzlaff înţelege starea care a existat în „prima zi după ce creaţiunea a fost încheiată".102 Cu alte cuvinte, sfinţirea zilei a şaptea se referă în primul rând la „împrejurările părtăşiei şi comuniunii", care au existat în a şaptea zi a creaţiunii, mai degrabă decât la punerea de către Dumnezeu deoparte a zilei a şaptea, pentru ca omenirea să poată experimenta, într-un mod special, prezenţa Lui sfinţitoare.

Problema cu această interpretare este că Biblia nu sugerează nicăieri că sfinţirea zilei a şaptea la creaţiune se referă la sfinţirea împrejurărilor care au existat „în prima zi după ce a fost încheiată creaţiunea". *Dumnezeu n-a sfinţit „împrejurări", ci ziua a şaptea însăşi*.

Înţelesul sfinţirii. Sensul de bază al ideii ebraice de „sfânt" *quodesh* – este „pus deoparte", „separat". Cu referire la Sabat, sfinţirea divină a zilei constă în punerea deoparte a zilei a şaptea de restul celor şase zile. Trebuie accentuat că Dumnezeu n-a pus deoparte pe om. Sfinţenia Sabatului se trage nu de la cei care îl păzesc, ci din actul lui Dumnezeu. Credincioşii experimentează sfinţenia Sabatului prin schimbarea comportamentului lor în acea zi. Ei se opresc de la munca lor spre a îngădui lui Dumnezeu să îmbogăţească viaţa lor prin prezenţa Lui sfinţitoare.

John Skinner percepe Sabatul „nu ca pe o instituţie care există sau încetează odată cu păzirea lui de către om; căci odihna divină este un fapt ca şi lucrarea divină, şi astfel sfinţenia zilei este un fapt fie că omul îşi asigură folosul sau nu".103

Forma verbală (Piei) a verbului ebraic „a sfinţi" – *yequaddesh* –, precum explică H.C. Leupold, are atât un sens cauzativ, cât şi unul declarativ. Aceasta înseamnă că Dumnezeu a declarat ziua a şaptea sfântă şi a făcut-o să fie un mijloc de sfinţire pentru omenire.104 Este vrednic de notat că termenul „sfânt" nu este folosit în Biblie pentru prima dată pentru un obiect – precum un altar, cort – sau o persoană, ci cu privire la timp, ziua a şaptea (Gen.2, 3).

Sabatul sub foc încrucişat

Sensul sfinţirii Sabatului devine mai clar odată cu desfăşurarea istoriei mântuirii.

În Exod, de pildă, sfinţenia Sabatului este elucidată prin

asocierea acestuia cu manifestarea prezenţei glorioase a lui Dumnezeu. De pe muntele Sinai, sfinţit prin glorioasa prezenţă a lui Dumnezeu, Sabatul este vestit în mod clar a fi ziua sfântă a lui Dumnezeu: „Adu-ţi aminte de ziua Sabatului ca s-o sfinţeşti" (Exodul 20, 8). Trebuie observat că porunca nu numai că începe cu invitaţia de aducere aminte şi de sfinţire a Sabatului (cf. Deut. 5, 15), ci se şi încheie repetând că sfinţenia lui se întemeiază pe sfinţirea zilei de către Dumnezeu la creaţiune (Exodul 20, 11). În ebraică, este folosit acelaşi verb.

O experienţă a prezenţei lui Dumnezeu. Experienţa glorioasei prezenţe a lui Dumnezeu pe muntele Sinai a servit educării israeliţilor, ca ei să recunoască sfinţenia manifestată de Dumnezeu în timp (Sabatul), iar mai târziu într-un loc de închinare (cortul întâlnirii). Motivul central al slavei lui Dumnezeu este de găsit în toate acestea (Sinai, Sabat şi cortul întâlnirii) şi este cel care le leagă. Israeliţii au fost instruiţi să se pregătească pentru întâlnirea cu sfânta prezenţă a lui Dumnezeu (Exodul 19, 10.11), când Domnul „Se va pogorî pe muntele Sinai, în faţa întregului popor" (Exodul 19, 11). Pregătirea cuprindea curăţire personală (Exodul 19, 10.14) şi fixarea unor limite în jurul muntelui (Exodul 19, 12.23), care să fie investite cu slava lui Dumnezeu.

Legătura cu sfinţenia Sabatului cu greu poate fi neglijată. Într-adevăr, pregătirea personală şi aşezarea unei graniţe între timp obişnuit şi timp sfânt sunt ingredientele de bază necesare pentru sfinţirea Sabatului. Poate cineva să intre în experienţa sfintei prezenţe a lui Dumnezeu în Sabat fără a face pregătirea necesară? Sau este posibil a onora prezenţa lui Dumnezeu, în ziua Lui cea sfântă, fără a pune o barieră în timp, care să înlăture profiturile şi plăcerile personale?

Sensul sfinţeniei lui Dumnezeu este lămurit mai departe la Sinai prin invitaţia pe care Dumnezeu i-a făcut-o lui Moise „în ziua a şaptea", de a intra în nor şi de a experimenta intimitatea prezenţei Sale: „Moise s-a suit pe munte şi norul a acoperit muntele. Şi slava Domnului s-a aşezat pe muntele Sinai şi norul l-a acoperit timp de şase zile. *În ziua a şaptea*, Domnul l-a chemat pe Moise din mijlocul norului. Înfăţişarea slavei

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*?

Domnului era ca un foc mistuitor pe vârful muntelui, înaintea

copiilor lui Israel. Moise a intrat în mijlocul norului şi s-a suit pe munte (Exodul 24, 15 – 18).

Invitaţia adresată lui Moise, de a intra în ziua a şaptea în prezenţa slăvită a lui Dumnezeu, descoperă însemnătatea criptică a sfinţirii de către Dumnezeu a Sabatului la creaţiune. Sfinţenia Sabatului este explicată a fi nu o calitate magică insuflată de Dumnezeu acestei zile, ci mai degrabă prezenţa misterioasă şi maiestuoasă a Lui, manifestată în şi prin Sabat în viaţa poporului Său.

Însemnătatea acestei sfinţenii a Sabatului este scoasă şi mai puternic la iveală câteva capitole mai târziu, când, la sfârşitul revelaţiei cortului, Dumnezeu a spus poporului Israel: „Să nu care cumva să nu ţineţi Sabatele Mele, căci acesta va fi între Mine şi voi, şi urmaşii voştri, un semn după care se va cunoaşte că Eu sunt Domnul care vă sfinţesc" (Exodul 31, 13). Sfinţenia Sabatului este acum clar egalată cu prezenţa sfinţitoare a lui Dumnezeu cu poporul Său. Misterul sfinţirii Sabatului la creaţiune este acum descoperit. El constă în mod precis din angajamentul lui Dumnezeu de a-şi manifesta prezenţa în viaţa poporului Său.

Timp de şase zile, Dumnezeu a umplut planeta aceasta cu lucruri bune şi vieţuitoare, dar a şaptea zi a umplut-o cu prezenţa Sa. Ca simbol şi asigurare a prezenţei sfinţitoare a lui Dumnezeu în această lume şi în vieţile umane, Sabatul reprezintă cea mai sublimă şi permanentă expresie; i iubitoarei purtări de grijă a lui Dumnezeu.

Permanenţa Sabatului. Din raportul creaţiunii, aflăm că Dumnezeu; i stabilit o ordine ideală, care să guverneze viaţa umană. El a instituit Sabatul, căsătoria şi munca – trei instituţii care întruchipează principii, Care au fost formulate mai târziu în Cele Zece Porunci.

Când Adam şi Eva n-au ascultat de Dumnezeu, mâncând din fructul Oprit (Geneza 3, 6), căsătoria şi munca lor au suferit ca rezultat al blestemului păcatului. Dar Sabatul n-a suferit. „Sabatul n-a fost afectat de niciun blestem ca rezultat al căderii. Spre deosebire de celelalte două instituţii de la creaţiune, Sabatul rămâne o mică părticică de Paradis. Ca iilare, valoarea lui este sporită de deteriorarea din jurul lui. Acum, deoarece i în i nea este istovitoare, încetarea lucrului în Sabat procură odihna necesară. Şi, mai important, deoarece acum fiinţele umane nu mai au acces direct

Sabatul sub foc încrucişat la Dumnezeu, ele au nevoie de un

amintitor al stăpânirii Lui (şi al părtăşiei) chiar mai mult decât au avut înainte de cădere". 105

Căderea n-a eliminat ordinea stabilită de Dumnezeu la creaţiune să guverneze viaţa şi relaţia umană. Căsătoria şi munca au rămas, cu toate că ele au devenit mai dificile. În acelaşi fel a rămas şi Sabatul, cu toate că păzirea lui este făcută adesea dificilă prin planificarea muncii în Sabat şi prin multe sarcini personale ce trebuie îndeplinite în timpul Sabatului.

În lumina considerentelor anterioare, conchidem că Dumnezeu, prin odihnă, binecuvântare şi sfinţirea zilei a şaptea, a creat o zi care avea să traseze ciclul săptămânal continuu pentru fiinţele umane şi ne invită la părtăşie cu El în mod special în ziua de Sabat. Dumnezeu a creat lumea naturală prin Cuvânt, apoi pe om, modelându-l din ţărână şi însufleţindu-l cu Duhul Lui dătător de viaţă, şi Sabatul, „sabatizând" El însuşi.

Prin instituirea Sabatului la creaţiune alături de componentele de bază ale vieţii umane, precum căsătoria şi munca, mult înainte de existenţa lui Israel, Dumnezeu a făcut din această zi o instituţie permanentă pentru familia umană (Marcu 2, 27). Faptul că, mai târziu, Sabatul a devenit una din Cele Zece Porunci nu neagă universalitatea lui, ci mai degrabă o sprijină, deoarece celelalte nouă porunci sunt principii universale obligatorii pentru toată familia umană, nu numai pentru Israel.

Concluzie

Trei concluzii principale reies din studiul nostru privind mărturia biblică şi istorică a originii Sabatului. (1) în Scriptură, există un consens vădit care sprijină originea de la creaţiune a Sabatului. (2) o tradiţie ebraică majoră, şi cea mai veche, trasează originea Sabatului spre înapoi, până la apogeul creaţiunii. (3) în istoria creştinismului, găsim un sprijin considerabil pentru originea edenică a Sabatului, nu numai printre păzitorii Sabatului zilei a şaptea, ci şi printre mulţi păzitori ai duminicii. Aceştia din urmă apără Sabatul ca o orânduire de la creaţiune pentru a justifica duminica drept Sabat creştin.

Provocarea pentru originea de la creaţiune a Sabatului a venit mai ales din partea celor care au adoptat radicala distincţie a lui Luther dintre Vechiul şi Noul Testament şi dintre Lege şi Evanghelie. Unii foşti saba-tarieni au adoptat această distincţie, susţinând astfel că Sabatul nu este o

orânduire de la creaţiune, ci o instituţie mozaică pe care Hristos a împlinit-o şi a desfiinţat-o. În consecinţă, credincioşii din dispensaţiunea creştină sunt eliberaţi de păzirea unei zile speciale.

Examinarea obiecţiilor cu privire la originea de la creaţiune a Sabatului a dovedit că argumentele sunt bazate pe presupuneri gratuite. Mărturia constantă şi unanimă a Scripturii este că Sabatul îşi are rădăcina în evenimentul creaţiunii şi marchează inaugurarea istoriei umane. Aceasta înseamnă că păzirea Sabatului nu este o lege ceremonială evreiască temporară, ci o orânduire a creaţiunii pentru binele omenirii. Aceasta mai înseamnă, de asemenea, cum este spus atât de bine de Elizabeth E. IMatt, că „noi avem rădăcina noastră în Sabat; noi aparţinem lui, de la Jenesa până în veşnicie în planul lui Dumnezeu”.105

Note

I. Pentru o analiză a diferitelor teorii privind originea Sabatului, vezi Samuele

Bacchiocchi, *Divine Restfor Human Restlessness* (Roma 1980), pp. 21 – 32... „Sabatul în Fapte şi Epistole”, un studiu biblic înregistrat de Biserica

Mondială a lui Dumnezeu în pagina reţelei lor (www.Weg.org. septembrie.

1998), p.4. \. Dale Ratzlaff, *Sabbath în Crisis*, *Transfer/Modification*? *Reformation / Continuation*? *Fulfilment / Transformation*? (Applegate, California, 1990). I Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh, 1956), vol.3, part 2, p.62. J Vezi S.R. Driver, *The Bookof Genesis* (London, 1943), p. 18; J. Skinner, *Genesis* (Edinburgh, 1930), p. 38; A. Simpson, „The Book of Genesis”, *The*

Interpreter's Bible, vol. I, p.490.6 1 J. Helfheyer”, oth”, Th*eological Dictionary of the Old Testament* (Grand

Kapids, 1982), vol. I, p. 17. / Willy Rordorf, *Sunday*: *The History of the Day of Rest and Worship in the*

Earliest Centuries of the Christian Church (Philadelphia, 1968), p.63. K Pentru analiza semnificaţiei odihnei în Epistola lui Pavel către Evrei, vezi

Divine Rest For Human Restlessness (Roma, 1980), pp. 137 – 140. Vezi şi cap.

* din cartea cu titlul: „Sabatul şi legămintele”. Vezi şi Jub. 2: 20 –

22. O astfel de interpretare exclusivistă i-a făcut pe unii i ibini să înveţe că neiudeilor *le* era în realitate interzis să păzească Sabatul.

I le exemplu, Simeon B. Lagish a spus: „Unul dintre Neamuri care păzeşte

...ib; ilul merită moartea” (*Sanhedrin* 586). Mai timpuriu, RJose B. Hanina a pus: „Un neiudeu care păzeşte Sabatul în timp ce este necircumcis atrage

Sabatul sub foc încrucişat asupra sa riscul unei pedepse cu moartea. Pentru ce? Pentru că neiudeilor nu li s-a poruncit cu privire la el” (*Deuteronomy Rabbah* 1, 21).

10. *Genesis Rabbah* 11, 7; 64, 4; 79, 6).

11. Philo, *De Oficio Mundi 89*. *De Vita Mosis* 1, 207; *De specialibus Legibus* 2, 59.

12. Philo, *De Decaloge* 97.

13. Philo, *De Oficio Mundi* 89.

14. *Didascalia Apostolorum*. *The Syriac Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments*, ed. R. Hugh Connally (Oxford, 1929), p. 233.

15. Athanasius, *De Sabbatis et circumcisione* 4, PG 28, 138 B.C. Pentru discuţie şi exemple în plus, vezi Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (Roma, 1977), pp. 273 – 278.

16. *Constitutions of the Holy Apostles* VII, 23, Ante *Nicene Fathers* VII, 469.

17. Ibid. VII, 36, p. 474; cf. II, 36.

18. Jean Danielou, *The Bible andliturgy* (South Bend, în 1966), p. 276.

19. Augustine, *The City of God*, XXII, 30, trans. Henry Bettenson (Oxford 1972), p.1090.

20. Faptul că, în istoria creaţiunii, nu este nicio menţiune despre „seară... dimineaţă” cu privire la ziua a şaptea este interpretat de Augustin ca însemnând eterna natură a odihnei Sabatului atât în sens mistic, cât şi escatologic.

21. Augustine, *Confessions*, XIII, 35 – 36. Cf. Sermon 38, PL 270, 1242; *De Genesis ad litteram* 4, 13, PL 34, 305. Dimensiunile odihnei Sabatului de „deja” şi „încă nu” sunt prezentate de Augustin în Comentariul lui asupra Psalmului 92, 2: „Acela a cărui conştiinţă este bună este liniştit şi pacea aceasta este Sabatul inimii. Pentru că într-adevăr ea provine din speranţa în Cel care făgăduieşte şi, cu toate

că cineva poate trece prin suferinţă acum, el priveşte înainte cu speranţă în Acela care are să vină şi care va risipi toţi norii durerii. Această bucurie prezentă, în pacea speranţei noastre, este Sabatul nostru" (PL 27, 1172).

22. În a sa *Epistula 55 adianuarium 22*, Augustin explică: „De aceea, din Cele Zece Porunci, singura pe care trebuie s-o păzim în mod spiritual este aceea a Sabatului, pentru că recunoaştem că este simbolic şi nu trebuie să fie sărbătorit prin inactivitate fizică" (CSEL 34, 194). Se pune întrebarea: Cum este posibil a socoti Sabatul un simbol al misticei şi escatologicei odihne în Dumnezeu, în timp ce se neagă temeiul unui astfel de simbol, şi anume experienţa odihnei literale a Sabatului? Pentru discutarea acestei contradicţii, vezi mai jos.

23. Eugippius (cam 455 – 535), de pildă, citează *cuvânt cu cuvânt* din Augustin, *Adversus Faustus* 16, 29 (*Thesaurus* 66, PL 62, 685). Cf. Bede (cam 673)*, în*

Genesium 2, 3 CCL 118A, 35; Rabanus Maurus (cam 784 – 856), *Comentaria în Genesium* 1, 9, PL 107, 465; Peter Lombard (cam 1100 – 1160), *Sententiarum libri quatuor* 3, 37, 2 PL 192, 831.

4. Chrisostom, *Homilia* 10, 7. *În Genesium*, PG 53, 89. Ephraem Syrus (cam 306 – 373) apelează la „legea" Sabatului spre a îndemna ca „odihna să fie acordată slujitorilor şi animalelor" (*S. Ephraem Syri hymni etsermones*, ed. T.J. Lamy, I 1882, p. 542). Pentru o scurtă privire generală asupra aplicării legii Sabatului la păzirea duminicii, vezi L.I. McReavy, „Servile Work: Evoluţia prezentă a Legii duminicale", *Cleargy Review 9* (1935): 273 – 276.

5. Peter Comestor, *Historica scholastica*: *liber Genesis* 10, PL 198, 1065. Despre dezvoltarea principiului de „o zi din şapte", vezi discuţia din Wilhelm Thomas, „Sabbatarianism", *Encyclopedia of the Lutheran Church*, 1965, III, p. 2090.

6. Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, Partea I-II, Q. 100, 3 (New York), p.1039.

7. d'Aquino a împărţit legea mozaică în precepte morale, ceremoniale şi juridice. Preceptele morale ale Decalogului sunt şi precepte ale legii naturale, ceea ce vrea să spună că ele sunt precepte obligatorii pentru toţi oamenii, pentru că pot fi descoperite de către toţi prin raţiunea umană, fără ajutorul vreunei revelaţii speciale. Cf. d'Aquino (nota 26), Partea I-II, Q 100, 1 şi Q 100, 3, pp. 1037, 1039.

K. Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, Partea I-II, Q. 100, 5, p. 1042.

(). Vezi nota 28. Notează, de asemenea, că d'Aquino atribuie duminicii o funcţie simbolică similară: „Cât despre Sabat, care a fost un semn amintitor al primei creaţiuni, locul lui a fost luat de Ziua Domnului, care aminteşte începutul noii creaţiuni prin învierea lui Hristos" (nota 26 Partea I-II, Q 103, 3 p. 1085).

10. Toma d'Aquino (nota 26), Partea I-II, Q 107, 3, p. 1111.

11. Vezi L.L. McReavy, „Servile Work": The evolution of the Present Sunday I, aw, *Clergy Review 9* (1935), pp. 279 f. Paul K. Jewett face o scurtă prezentare generală a dezvoltării legilor duminicale, *The Lord's Day* (Grand Rapids, MI, 1972), pp. 128 – 169. Un bun exemplu de adoptare a distincţiei moral-ce-remoniale a lui d'Aquino poate fi găsit în *Catechism of the Council of Trent*.

Concepţia lui Karlstadt despre odihna Sabatului conţine o ciudată combinaţie de elemente mistice şi legaliste. În esenţă, el a văzut ziua ca un timp când cineva se abţine de la muncă pentru a se căi de păcatele sale. I'cntru o analiză clară a părerilor lui, vezi Gordon Rupp, *Patterns of Reformation*, 1969, pp. 123 – 130; *idem*, „Andrew Karlstadt and Reformation Puntanism", *Journal of Theological Studies* 10 91959), pp. 308 – 326; cf. Daniel Augsburger, „Calvin and the Mozaic Law, teză de doctorat, Universitatea

Sabatul sub foc încrucişat

Strasbourg (1976), pp. 248 – 249; J.N. Andrews şi L.R. Conradi, *History of the Sabbath and First Day of the Week* (Washington, 1912), pp. 652 – 655.

33. Luther, Against the Heavenly Prophets, Luther's Works (St. Louis, 1958) vol.40, p.93. Richard Müller a studiat temeinic părerile lui Luther cu privire la Sabat, *Adventistei*!

— *Sabbat-Reformation*, Studia Theologica Lundensia (Lund, 1979), pp.32 – 60.

34. Luther, *Treaties on Good Works* (1520), *Selected Writings of Martin Luther* (Philadelphia, 1957), p. 174.

35. Concordia or Book of Concord, The Symbols of the Evangelical Lutheran Church (St Louis, 1957), p. 1974.

36. *Ibid*.

37. Augsburg Confession (nota 35), p. 25; cf. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (New York, 1919), vol.3, p. 69.

38. Winton V. Solberg, *Redeem the Time* (Cambridge, 1977), pp. 15 – 19; A.G. Dickens, *The english Reformation* (London, 1964), p.34; George H. Williams, *The Radical Reformation* (Leiden, 1962), pp. 38 – 58, 81 – 84.

39. Vezi mai jos nota 41.

40. O valoroasă prezentare generală a ideilor şi influenţelor acestor sabatarieni este cea a lui G.F. Hasel, „Sabbatarian Anabaptists", *Andrews University Seminary Studi.es 5* (1967), pp. 101 – 121; 6 (1968): 19 – 28. Despre existenţa păzitorilor Sabatului în diferite ţări, vezi Andrews şi Conradi (nota 32), pp. 633 – 716. Cf. Richard Müller (nota 33), pp. 110 – 129.

41. Într-o listă de unsprezece secte a lui Stredovsky din Boemia, „sabatarienii" sunt enumeraţi pe locul trei, după luterani şi calvini. Lista este retipărită de către Josef Beck, ed. *Die Geschichte-Biicher der Wiedertaufer în Osterreich-ungam* („Fontes Rerum Austriacarum", Wien, 1883), 43: 74. Pentru o analiză a acesteia şi a altor trei liste, vezi Hasel (nota 40, pp. 101 – 106), care conchide: „Aceste enumerări par să arate că anabaptiştii sabatarieni au fost consideraţi o grupare importantă şi puternică" (p. 106). Cf. Henry A. DeWind, „A Sixteenth Century Description of Religious Sects în Austerlitz, Moravia, *Mennonite Quatery Review* (1955), 51; George H Williams (nota 38), pp. 676, 726, 732, 848, 408 – 410, 229, 257, 512.

42. Desiderius Erasmus, „Amabili Ecclesiae Concordia", *Opera Omnia* V, 505, 506; traducere de Hasel (nota 40), p. 107.

43. Luther raportează: „În timpul nostru, există o grupă ridicolă de oameni care se numesc sabatarieni (sâmbătări) şi care spun că trebuie păzit Sabatul conform manierei şi obiceiului evreiesc" (*Dr. Martin Luthers Werke*, Weimar ed. 42: 520). În *Lectures on Genesis* (4, 46), Luther furnizează o informaţie similară: „Aud că, în Austria şi Moravia, chiar şi acum anumiţi iudaizanţi susţin atât Sabatul, cât şi circumciziunea; dacă vor merge cu curaj înainte.

Sabatul: *creaţional sau ceremonial*? 101

nefiind mustraţi prin lucrarea lui Dumnezeu, ei pot face, în mod sigur, multă vătămare" (citat din Andrews şi Conradi, *History* of the *Sabbath and First Day of the Week* (Washington, D.C., 1912), p. 640.

J.G. Walch, ed. *Dr. Martin Luther sämtliche Schriften* (Berlin, 1910), vol. 20, p. 1828 ff. Cf. D. Zscharnack, „Sabbhatarier", *Die Religion în Geschichte und Gegenwart* (1931), vol. 5, p.8.

Despre Oswalt Glait, vezi studiul lui Richard Müller (nota 33), pp. 117 – 125. Cf. Hasel (nota 40), pp. 107 – 121.

Despre Andreas Fisher, vezi tratatul lui Richard Müller (nota), pp. 125 – 130; Peter Ratkos, „Die Anfänge des Wiedertäufertums in der Slowakei, „«*5.500 Jahren deutsch-tschehoslowakischer Geschichte*, Karl Obermann, ed. 1958, pp. 41 – 59. Vezi şi recentul studiu al lui Daniel Liechty, *Andreas Fisher and the Sabbatarian Anabaptists* (Herald Press, Scottdate, PA, 1988).

Respingerea cărţii lui Glate de către Caspar Schwenckfeld se află în ed. S.D. Hartranft şi E.E. Johnson, *Corpus Schwenckfeldianorum* (1907), vol. 4, pp.45 lff.

Ibid., p.458, traducere de Hasel (nota 40), p. 119.

Ibid., *pă9 l*.

Ibid., *pp.457 – 458*.

Cronica unui anabaptist (hutterian) redă acest raport mişcător despre ultimele zile ale lui Glait: „În 1545, fratele Oswald Glait zăcea în închisoarea din Viena din cauza credinţei lui... La el au venit şi doi fraţi, Antoni Keim şi Hans Standach, care l-au mângâiat. El le-a încredinţat pe soţia şi copilul lui din Jamnitz. După un an şi şase săptămâni de închisoare, a fost scos din oraş la miezul nopţii, ca oamenii să nu-l poată vedea sau auzi, şi l-au înecat în Dunăre" (A.J.F. Ziegischmid, ed. *Die alteste Chronik der Hutterischen Briider* (1943), pp. 259, 260, 266, trad. de Hasel (nota 40), pp. 114 – 1 15.

O scurtă istorie a păzitorilor Sabatului zilei a şaptea din secolul al XV-lea până în secolul al XVII-lea se află în Andrews şi Conradi (nota 32), pp. 632 – 759. Un studiu critic mai cuprinzător despre păzirea Sabatului este simpozionul Kenneth A. Ştrand ed., *The Sabbath* în *Scriptures and History* (Washington, D.C. 1982). La acest studiu au contribuit cu articole cam douăzeci de învăţaţi.

R.J. Bauckham, „Sabbath and Sunday in the Protestant Tradition", *Front Sabbat to Lord's Day*: *A Biblicul*, *Historical and Theological Investigation*, ed. DA. Carson (Grand Rapids, 1982), p. 333. În 1618, de exemplu, John Traske a început să predice că, prin porunca a patra, creştinii sunt îndatoraţi să păzească în mod conştiincios sâmbăta. Totuşi, mai târziu, fiind constrâns, a retractat în *A Treatise of Liberty from Judaism* (1620). Theophilus Hrabourne, un pastor anglican, a publicat de asemenea, în 1628, *A Discourse*

Sabatul sub joc încrucişat upon The Sabbath Day, în care apără

păzirea sâmbetei în locul duminicii, înalta Comisie l-a convins să renunţe la părerile lui şi să se conformeze bisericii de stat. Cf. Robert Cox, *The Literature of the Sabbath Question* (London, 1865), vol. 1, pp. 157, 158.

54. Cf. W.Y. Wittey, *A History of British Baptists* (London, 1932), pp. 83 – 86; A.C. Underwood, *A History of the english Baptists* (London, 1947), capitolele 2 – 5.

55. Seventh Day Baptist General Conference, *Seventh Day Baptists în Europe and America* (Plainfield, NJ, 1910), vol. I, pp. 127, 133, 153. Cf. Winton U. Solberg (nota 38), p. 278.

56. Raymond F. Cottrell notează: „Pionierii adventişti de ziua a şaptea datorează baptiştilor de ziua a şaptea înţelegerea semnificaţiei Sabatului. Relevant în acest sens este faptul că, din cuprinsul primului volum al *Advent Review and Sabbath Herald*, mai mult de jumătate din material a fost retipărit de publicaţiile baptiste de ziua a şaptea („Seventh Day Baptists and Adventist: Alommon Heritage", *Spectrum* 9 [1977], p.4).

57. Biserica lui Dumnezeu de Ziua a Şaptea îşi trage originea de la mişcarea millerită. Dl. Gilbert Cranmer, un succesor al vederilor lui Miller, care pentru un timp s-a asociat cu adventiştii de ziua a şaptea, a fost ales în 1860 ca primul preşedinte al grupării „Biserica lui Hristos", cunoscută mai târziu ca „Biserica lui Dumnezeu de Ziua a Şaptea". Raportul lor din 1977 prezintă un număr de 25.000 de membri („Expunere sumară a istoriei Bisericii lui Dumnezeu de Ziua a Şaptea", compilată în formă de manuscris de către sediul central din Denver, Colorado). The 1996 *Directory of Sabbath Observing Groups*, publicat de *The Bible Sabbath Association*, enumera peste 300 de denominaţiuni sau grupe independente care păzesc Sabatul zilei a şaptea.

58. Un studiu cuprinzător despre înţelegerea de către Calvin a poruncii a patra este cel al lui Daniel Augsburger (nota 32), pp. 248, 284.

59. John Calvin, *Comentaries on the First Book of Moses called Genesis*, trad. John King (Grand Rapids, 1948), p. 106.

60. *Ibid*.

61. Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trad. Henry Beveridge, (Grand Rapids, 1972), vol. I, p. 343.

62. *Ibid*. Calvin rezumă deosebirea dintre aspectele ceremoniale şi morale ale Sabatului, spunând: „După cum adevărul a fost prezentat

iudeilor în mod simbolic, tot aşa ne este împărtăşit şi nouă, nu la figurat; în primul rând că, pe toată durata vieţii noastre, putem ţinti spre o odihnă constantă faţă de lucrările noastre, pentru ca Hristos să poată lucra în noi prin Duhul Său; în al doilea rând, ca fiecare ins, în măsura în care are ocazie, să facă exerciţiu

personal zelos de meditaţie pioasă asupra lucrărilor lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp, să poată păzi împreună ordinea legitimă hotărâtă de biserică, pentru ascultarea cuvântului, administrarea sacramentelor şi rugăciune publică; şi, în al treilea rând, ca noi să putem evita asuprirea celor care ne sunt supuşi" (ibid.).

63. Jean Calvin, *Comentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony*, trad. Charles William Bringham (Grand Rapids, 1950), pp. 435 – 436.

64. Zaharias Ursinus, 77 ie *Summe of Christian Religion* (Oxford, 1587), p. 955.

65. Despre enorma influenţă a cărţii lui Nicolas Bownde, *The Doctrine of the Sabbath*, vezi Winton U. Solberg (nota 38), pp.55 – 58. Cartea a fost extinsă şi revizuită în 1606. Bownde insistă că Sabatul şi-a avut originea în Eden şi, ca urmare, porunca a patra este un precept moral care obligă atât pe evrei, cât şi pe creştini. Aceştia din urmă sunt îndemnaţi să păzească duminica tot atât de atent cum au păzit evreii Sabatul lor.

66. În cea de a 163-a şedinţă a Sinodului din Dort (1619), o comisie de teologi olandezi a aprobat un document unde sunt prezentate tradiţionalele distincţii ceremonial/morale. Conţinutul primelor patru puncte este următorul: (1) în porunca *a patra* a Legii lui Dumnezeu există ceva *ceremonial* şi ceva *moral*. (2) Odihna din a *şaptea zi* după creaţiune şi stricta păzire a ei, care era impusă cu deosebire poporului *evreu*, a fost partea *ceremonială* a acelei legi. (3) Dar *partea morală* este ca o anumită zi să fie fixată şi destinată slujirii lui Dumnezeu şi atât de multă odihnă cât este necesară pentru acea slujire şi meditaţie sfântă. (4) *Sabatul evreiesc* fiind desfiinţat, creştinii sunt obligaţi în mod solemn să păzească sfânta zi a Domnului" (Gerard Brandt, *The History of the Reformation and Other Ecclesiastical Transactions in and about the Low Countries* [London 1722], vol. 3, 320; cf. pp. 28 – 29, 289, 290).

67. *The Westminster Confession*, capitolul 21, art 7, spune: „Aşa

cum rezultă din legea naturii ca, în general, o anumită perioadă de timp să fie pusă deoparte pentru închinare la Dumnezeu, tot aşa, în Cuvântul Său, printr-o poruncă morală şi perpetuă, care obligă pe toţi oamenii din toate epocile, Iii a hotărât în mod special ca o zi din şapte (Sabatul) să fie păzită cu sfinţenie pentru El. De la începutul lumii până la învierea lui Hristos, aceasta a fost ultima zi a săptămânii; de la învierea lui Hristos, a fost schimbată cu ziua întâi a săptămânii" (Philip Schaff, *The Creeds of the Chritendom* (London, 1919), vol. 3, 648 – 649.

K I) onald A. Carson, ed. *From Sabbath to the Lord's Day*: *A Biblical*, *Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids, MI, 1982), pp. 66 – 67. „KJ. Bauckham, „Sabbath and Sunday in the Protestant Tradition", în *From*

Sabatul sub foc încrucişat

Sabbath to Lord's Day (nota 53), p. 322.

70. Willem Teellinck, *De Rusttijdt*: *Ofte Tractaet van d'onderhoudinge des Christenlijken Rust Dachs* [Timpul de odihnă: Sau un tratat al păzirii Sabatului creştin] (Rotterdam, 1622). William Ames, *Medulla Theologica* (Amsterdam, 1623), trad. JohnD. Eusden, *The Marrow of Theology* (Grand Rapids, 1968), pp. 287 – 300, oferă o bază teologică pentru păzirea duminicii.

71. Un tratat mai timpuriu împotriva sabatarianismului a fost scris de Jacobus Burs, *Threnos*, *or Lamentation Showing the Causes of the Pitiful Condition of the Country and the Desecration of the Sabbath* (Tholen, 1627). Andreas Rivetus respinge afirmaţia lui Gomarus că Sabatul a fost un ceremonial mozaic abrogat de Hristos în *Praelectiones* [*Lecturile*] sale (1632). Gomarus răspunde cu un voluminos *Defensio Investigationis Originis Sabbati* [*O apărare privind originea Sabatului*] (Groningen, 1632). La acesta, Rivetus aparat cu*Dissertatio de Origine Sabbathif Dizertaţie despre originea Sabatului*] (Leyden, 1633).

72. Controversa a izbucnit din nou în Olanda prin anii 1650. Gisbertus Voetius şi Johannes Cocceius au fost cei doi conducători ai opoziţiei în noua rundă. Pentru un raport scurt, vezi Winton U. Solberg (nota 38), p. 200. Solberg redă pe scurt controversa cu privire la Sabat din secolul al XVII-lea în Anglia (pp.27 – 85) şi, în special, în primele colonii americane (pp. 85 – 282).

73. Cartea lui Willy Rordorf (nota 7) a fost publicată prima dată în 1962, în limba germană. De atunci, ea a fost tradusă în limbile:

franceză, engleză şi spaniolă. Influenţa ei este evidenţiată de multele reacţii diferite pe care ea le-a generat.

74. Negarea lui Rordorf a oricărei legături între duminică şi porunca a patra poate fi urmărită istoriceşte în numeroasele scrieri ale teologilor antisabatarieni, precum Luther (notele 34, 35); William Tyndale, *An An-swer to Sir Thomas More's Dialogue* (1531), ed. Henry Walter (Cambridge, 1850), pp. 97, 98; formularea credinţei Bisericii Angliei cunoscută ca *The Institution of A Christian Man* (1537); Francis White, *A Treatise of the Sabbath-Day*: *Concerning a Defence of the Orthodox Doctrine of the Church of England against Sabbatarian Novelty* (London, 1636); James A. Hessey, *Sunday*: *Its Origin*, *History and Present Obligation* (London, 1866); Wilhelm Thomas, *Der Sonntag im frühem Mittelalter* (Göttingen, 1929); C.S. Mosna, *Storia della Domenica dalie Origini fino agii Inizi del VSecolo* (Roma, 1969); D.A. Carson, ed. (nota 68).

75. Îngrijorarea aceasta este exprimată, de exemplu, de P. Falsioni, în *Revista Pastorale Liturgica* (1967); 311, 229, 97, 98; (1966): 549 – 551. Tot aşa şi Roger T. Beckwith şi William Scott atrag atenţia: „Dacă duminica creştină

putea să supravieţuiască până în ziua de azi, dacă această atitudine (părerea lui Rordorf) ar fi dominat printre creştini în trecut, este extrem de îndoielnic şi dacă ea va supravieţui pentru generaţiile următoare, atitudine ce devine acum dominantă, este tot aşa de nesigur" (*This is the Day*: *The Biblical Doctrine of the Christian Sunday* [London, 1978], p. IX).

76. Beckwith atrage atenţia, de pildă, că, „dacă Iisus a privit Sabatul ca *pur* ceremonial *şi pur* temporar, este remarcabil că El îi dă aşa de multă atenţie în învăţătura Lui şi de asemenea că, în tot ce învaţă despre el, niciodată n-a menţionat caracterul lui temporar. Este şi mai remarcabil când ne aducem aminte că Iisus a accentuat caracterul temporar al altor părţi ceremoniale ale Vechiului Testament – legile curăţiei, din Marcu 7, 14 – 23 şi Luca 11, 39 – 41, şi templul (cu jertfele lui), din Marcu 13, 2 şi Ioan 4, 21. Prin contrast, am văzut deja că în Marcu 2, 27 se pare că El vorbeşte despre Sabat ca una din orânduirile de neschimbat pentru tot neamul omenesc" (nota 75, p. 26; cf. pp. 2 – 12).

77. Beckwith (nota 75), pp.45 – 46. Părerea lui Beckwith şi Stott

despre Sabat ca orânduire de la creaţiune, de neschimbat, pe care se bazează păzitorii duminicii, poate fi urmărită istoriceşte în scrierile teologilor: d'Aquino (parţial nota 28); Calvin (parţial notele 59 – 62); Richard Hooker, *Laws of Ecclesiastical Polity* (Cambridge, MA, 1957), vol.5, p.70, 3; Nicholas Bownde (nota 65): William Teellinck Ames şi Antonius Walaeus (nota 70); formulări ale credinţei, ca *Westminster Confesion* (nota 67) şi Sinodul din Dort (nota66); E.W. Hengstenberg, *Über den Tagdes Herrn* (1852); recenta lucrare a lui J. Francke, *Van Sabbat naar Zondag* (Amsterdam, 1973); Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh, 1956), vol.3, pp. 47 – 72; Paul K. Jewett (spaţial), *The Lord's Day*: *A Theological Guide to the Day of Worship* (Grand Rapids, 1971); Francis Nigel Lee, *The Covenantalăabbath* (London, 1966). Studiul lui Lee, cu toate că este susţinut de britanica *Lord's Day Observace Society*, nu poate fi luat în serios din cauza naturii lui excentrice. El face speculaţii, de exemplu, cu privire la „Sabat şi timpul căderii" (pp. 79 – 81).

78. Beckwith şi Stott (nota 75), pp. 141, 143.

79. „Ce spun Scripturile despre Sabat? Partea I: Cărţile lui Moise", studiu biblic pregătit de Worldwite Church of God şi afişat în pagina lor de web – www.weg.org. septembrie 1998, p. 1.

80. Dale Ratzlaff (nota 3), p.25.

81. *Ibid*., *y.26*.

82. R. Pettazoni, „Myths of Begining and Creation Myths", în *Essays on the History of Religion*, trad. H.T. Rose (New York, 1954), pp. 24 – 36. O tratare scurtă, dar informativă se află în Niels-Eric A. Andreasen, 77 ze *Old Testament Sabbath*, ZBLD – issertations eries7 (Missoula, MT, 1972, pp. 174 – 182).

106 *Sabatul sub foc încrucişat*

Pentru exemple de texte, vezi Pritchard, *Ancient Ne-ar Eastern Texts*, 1950 (UTkrtă206 – 211), pp. 5, 61, 69, 140.

83. Pritchard (nota 82), p. 68.

84. Andreasen (nota 82), p. 189.

85. Karl Barth, *Church Dogmatics*, ET (Edinburgh, 1956, vol. 3, partea a II-a, p. 51).

86. *Ibid*., partea I, p.213.

87. Dietrich Bonhoefer, *Creation and Făli*. *A Theological Interpretation of Genesis 1 – 3* (New York, 1964), p. 40.

88. RogerD. Congdon, „Sabbathic Theology", ThD. dissertation,

Dallas, Theological Seminary (Dallas, 1949), p. 122.

89. „What Do the Scriptures Say About the Sabbath? Partea I: The Books of Moses", (nota 79), p. 1.

90. Robert A. Morey, „îs Sunday the Christian Sabbath?" *Baptist Reformation Review 8* (*1979*), *p*. *6*.

91. Harold H. Dressler, „The Sabbath in the Old Testament", în *From Sabbath to Sunday, A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. Donald A. Carson (Grand Rapids, 1982), p. 28.

92. Dale Ratzlaff (nota 3), p. 21.

93. Ugo Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (New York, 1961), p.63.

94: *Ibid*: *„pM*.

95. Dale Ratzlaff (nota 3), p. 24.

96. *Ibid*., p. 22.

97. Augustin, *Confessions* 13, 24, 25 *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (Grand Rapids, 1979), vol. 1, p. 207.

98. Roy Gane, „Sabbath and the New Covenant", comunicare prezentată la o consultare cu Worldwide Church of God (1997), pp. 5 – 6.

99. G.H. Waterman „Sabbath", *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* (Grand Rapids, 1975), vol. 5, p.183.

100. John Skinner, *A Criticai and Exegetical Commentary on Genesis*, The International Criticai Commentary (Edinburgh, 1930, p. 38).

101. Dale Ratzlaff (nota 3), p. 24.

102. *Ibid*.

103. John Skinner (nota 100), p. 35.

104. H.C. Leupold, *Exposition of Genesis* (New York, 1950), p. 103.

105. Roy Gane (nota 98), p. 6.

106. Elizabeth E. Platt, „The Lord Rested, The Lord Blessed the Sabbath Day", *Sunday 66* (*1919*), p. 4.

Capitolul 3

SABATUL ŞI NOUL LEGĂMÂNT

Puţine doctrine biblice au fost sub focul încrucişat al controversei cum a fost Sabatul. Creştini ai „noului legământ" şi dispensaţionalişti şi-au reînnoit cu zel proaspăt atacul împotriva Sabatului. Arma de căpetenie a arsenalului lor este afirmaţia că Sabatul

este o relicvă a vechiului legământ, care s-a terminat la cruce. Strategia lor este să facă din cruce linia de demarcaţie între Vechiul şi Noul Testament, Lege şi har, Sabat şi duminică. Deoarece cred că Cele Zece Porunci constituie esenţa Vechiului Testament şi că Sabatul este *central* pentru Cele Zece Porunci, deschizând foc asupra Sabatului, ei speră să nimicească validitatea şi valoarea legii mozaice, în general, şi a Sabatului, în special.

Aceasta este, în linii mari, strategia recent adoptată de foşti sabatarieni, ca Worldwide Church of God, Dale Ratzlaff, în influenta lui carte *Sabbath în Crisis*, şi de unii din nou-înfiinţatele congregaţii orientate spre har, ai căror membri sunt mai ales foşti sabatarieni. Literatura lor conţine unele din cele mai puternice atacuri publicate vreodată împotriva Sabatului. Aceasta este o uimitoare desfăşurare a timpului nostru, pentru că, după cunoştinţa mea, în istoria creştinismului, Sabatul n-a fost atacat niciodată de către cei care, mai înainte, au susţinut păzirea lui. Armele folosite de foşti sabatarieni împotriva Sabatului sunt luate, în mare măsură, din vechiul depozit de muniţie al literaturii dispensaţionaliste.

De dragul acurateţei, trebuie să spun, contrar celor mai mulţi autori dispensaţionalişti, că atât Worldwide Church of God (WCG), cât şi Dale Ratzlaff sunt interesaţi mai mult să dovedească „împlinirea" şi terminarea Sabatului în Hristos decât să apere păzirea duminicii ca instituţie apostolică. Pentru ei, noul legământ nu cere păzirea unei zile ca atare, ci zilnica experienţă a odihnei mântuirii, simbolizată de odihna Sabatului. În *Sabbath în Crisis*, Ratzlaff include capitolul „întâia zi a săptămânii", unde încearcă să justifice originea biblică a păzirii duminicii, dar nu aceasta este preocuparea majoră a cărţii sale.

Spre folosul celor mai puţini versaţi în nuanţe teologice, s-ar putea să ajute lămurirea diferenţei dintre teologiile dispensaţionalistă şi a noului

Sabatul sub Joc încrucişat legământ. Ambele subliniază distincţia dintre vechiul legământ mozaic, presupus a fi bazat pe Lege, şi „noul legământ creştin", presupus a fi bazat pe har. Totuşi, dispensaţionaliştii merg un pas mai departe, prin aplicarea distincţiei lor între vechiul şi noul legământ ca reprezentând existenţa unei distincţii fundamentale şi permanente între Israel şi biserică. „Pe parcursul secolelor", scrie Lewis Sperry Chafer, un teolog dispen-saţionalist de frunte, „Dumnezeu urmăreşte două scopuri

distincte: unul legat de pământ, pământeni şi obiectivele pământeşti – iudaismul; în timp ce celălalt este legat de cer, cu oameni şi obiective cereşti – creştinismul". 1 Simplu spus, dispensaţionaliştii interpretează vechiul şi noul legământ ca reprezentând două planuri de mântuire diferite, pentru două categorii diferite de oameni – Israel şi biserica. Destinul fiecăreia este presupus a fi diferit, nu numai în viaţa de acum, ci şi pe parcursul veşniciei: Ceea ce a unit Dumnezeu prin dărâmarea zidului de despărţire dintre iudei şi neamuri (Efes. 2, 14), dispensaţionaliştii încearcă să despartă prin reclădirea zidului de despărţire nu numai pentru epoca actuală, ci pentru toată veşnicia. Este greu de crezut că nişte creştini responsabili şi inteligenţi vor îndrăzni să scornească o astfel de teologie separatistă, care reprezintă în mod greşit frumuseţea şi justeţea acţiunilor mântuitoare ale lui Dumnezeu.

Importanţa acestui studiu. Importanţa acestui studiu descinde din perceperea populară a Sabatului, ca o instituţie vechi testamentară care nu mai obligă pe creştinii „noului legământ". Teza aceasta este sprijinită de cei mai mulţi autori evanghelici şi este în mare măsură acceptată de creştinii liberali. În ultimii ani, aşa cum am văzut, abrogarea Sabatului a fost adoptată de un mare număr de foşti sabatarieni.

Capitolul acesta examinează, în primul rând, scrierile foştilor sabatarieni, în mod deosebit *Sabbath în Crisis* (Sabatul în criză) a lui Ratzlaff. Ne concentrăm asupra cărţii lui Ratzlaff din două motive: (1) *Sabbath în Crisis* reflectă în mare măsură părerile despre Sabat, dispensaţionale şi ale „noului legământ". În consecinţă, analiza acestei cărţi este o ocazie de a examina părerea abrogării Sabatului, susţinută astăzi de cei mai mulţi creştini. (2) Cartea aceasta a exercitat o influenţă considerabilă nu numai asupra Bisericii Mondiale a lui Dumnezeu (WCG), 2 ci şi printre un număr considerabil de foşti pastori şi membri adventişti care au respins

Sabatul şi noul legământ

Sabatul ca un legământ vechi, instituţie mozaică ce nu mai obligă pe creştinii de astăzi.

Un exemplu potrivit al influenţei cărţii *Sabbath în Crisis* printre adventiştii de ziua a şaptea este cartea *New Covenant Christians* a lui Clay Peck, un fost pastor adventist, care în prezent slujeşte ca pastor senior al Congregaţiei Grace Place din Berthoud, Colorado. În

introducerea cărţii sale, Peck recunoaşte îndatorarea lui faţă de Ratzlaff când spune: „În timp ce am citit şi cercetat pe larg pentru acest studiu, am fost cel mai mult provocat şi instruit de o carte cu titlul *Sabbath în Crisis*, de Dale Ratzlaff. Eu m-am bazat pe cercetarea lui, împrumutând mai multe concepţii şi diagrame”.3

Influenţa mult răspândită a teologiei „noului legământ”, care a fost susţinută printre sabatarieni de către oameni ca Dale Ratzlaff, este greu de estimat. Biserica Mondială a lui Dumnezeu (WCG) a experimentat un exod de peste 70.000 de membri, care au refuzat să accepte schimbările cerute de teologia „noului legământ”. În Biserica Adventistă, învăţătura „noului legământ” a influenţat pe câţiva foşti pastori să înfiinţeze comunităţi independente, „orientate spre har”.

Studiul acesta privind relaţia dintre Sabat şi noul legământ se extinde dincolo de comunităţile sabatariene. Cei mai mulţi păzitori ai duminicii cred că păzirea Sabatului este o relicvă a vechiului legământ şi că sabatarienii sunt „iudaizanţi”, care trăiesc încă sub vechiul legământ. Deci trebuie să examinăm urgent această concepţie populară, care, precum va dovedi studiul nostru, este întemeiată pe o interpretare greşită a învăţăturii biblice privind legătura dintre Vechiul şi Noul Testament.

Obiectivele acestui capitol. În capitolul 2, am trasat pe scurt originea şi dezvoltarea teologiei anti-Sabat. Capitolul acesta continuă studiul teologiei anti-Sabat, concentrându-se asupra argumentelor majore aduse de teologia „noului legământ” spre a nega continuitatea, valabilitatea şi valoarea Sabatului pentru timpul prezent.

Capitolul acesta cuprinde două părţi. Prima parte se ocupă cu presupusa distincţie dintre vechiul legământ, întemeiat pe Lege, şi noul legământ, întemeiat pe credinţă şi iubire. Problema fundamentală tratată în această pl mă parte este: Vechiul şi noul legământ conţin un set diferit de legi său. unt întemeiate pe acelaşi set de principii morale? Partea a doua

Sabatul sub foc încrucişat examinează continuitatea şi discontinuitatea dintre vechiul şi noul legământ, aşa cum sunt tratate în Epistola lui Pavel către Evrei. Problema fundamentală avută în vedere aici este: Susţine Epistola lui Pavel către Evrei afirmaţia populară că venirea lui Hristos a adus sfârşitul Legii, în general, şi al Sabatului, în special?

Partea I

O PRIVIRE ASUPRA LEGĂMINTELOR, VECHI ŞI NOU

O caracteristică majoră a teologiei „noului legământ", care a fost de curând adoptată de un număr însemnat de foşti sabatarieni, este accentuarea dispensaţionalistă a radicalei deosebiri dintre vechiul şi noul legământ. Vom examina, pe scurt, două studii reprezentative: (1) *The Pastoral General Report*, cu titlul „Noul legământ şi Sabatul", pregătit de pastorul Joseph Tkach junior, pastor general al WCG, şi (2) capitolele 5, 12 şi 15 ale cărţii *Sabbath în Crisis*, unde Ratzlaff prezintă clar cum înţelege el deosebirea dintre vechiul legământ şi cel nou.

(1) Părerea lui Joseph Tkach privind deosebirea dintre cele două legăminte în *Pastor General Report* din 21 decembrie 1994, pastorul Joseph Tkach junior consacră douăzeci de pagini pentru a le explica pastorilor diferenţa fundamentală dintre legământul vechi şi cel nou. El susţine că deosebirea constă în faptul că vechiul legământ a fost *condiţional*, cerând ascultarea de un „pachet de legi", în timp ce noul legământ este *necondiţionat*, adică nu se cere ascultare.4

Pentru Tkach, Sabatul face parte din „pachetul de legi" al vechiului legământ şi acesta este motivul pentru care „nu găsim Sabatul poruncit în noul legământ".5 „în legământul israelit era ceva greşit. Poporul nu avea inima să asculte, şi Dumnezeu ştia lucrul acesta (Deut. 31, 16 – 21, 27 – 29). Nu ca Avraam, ci ei n-au crezut şi n-au fost credincioşi (Evrei 3, 19). De aceea Dumnezeu a prezis un legământ nou, spre care El a arătat chiar din vechime… N-ar fi fost nevoie de un legământ nou, dacă cel vechi nu era defectuos". 6 Dacă era adevărat că „era ceva greşit" în vechiul legământ, atunci pentru ce a dat Dumnezeu mai întâi un legământ greşit, care nu putea să schimbe inima oamenilor? Era ceva „greşit" chiar în legământ? Dacă răspunsul uman era un factor determinant în vechiul legământ, ar putea fi şi în noul legământ?

Sabatul sub foc încrucişat

Superioritatea noului legământ. „Legământul cel nou este superior celui vechi pentru că este întemeiat pe făgăduinţe mai bune (Evrei 8, 6)". 7 Tkach susţine că legământul cel nou este reînnoirea legământului avraamic, întemeiat pe făgăduinţe *necondiţionate* ale lui Dumnezeu. „Dumnezeu n-a spus: Eu fac aceasta, *dacă* tu faci aceea. Avraam făcuse deja îndeajuns. El a acceptat chemarea lui Dumnezeu, a plecat în ţara poruncită de Dumnezeu şi a crezut pe Dumnezeu şi de aceea a fost socotit neprihănit". 8 Ca şi Avraam, creştinii „noului

legământ” acceptă mântuirea prin credinţă, şi nu prin fapte de ascultare.

Tkach scrie: „În noul legământ, se cere credinţă... Creştinii au o legătură cu Dumnezeu întemeiată pe credinţă, nu pe Lege... Noi suntem mântuiţi prin credinţă, nu pentru că păzim Legea. Cu alte cuvinte, relaţia noastră cu Dumnezeu este întemeiată pe credinţă şi făgăduinţă, exact aşa cum a fost şi a lui Avraam. Legile care au fost adăugate la Sinai nu pot schimba făgăduinţa dată lui Avraam... Acel pachet de legi s-a perimat când a murit Hristos, iar acum există un pachet nou”.9 Presupunerea că mântuirea era posibilă, în vechiul legământ, prin păzirea Legii, este întru totul neadevărată, pentru că, după cum vom vedea în capitolul 6, ascultarea de Lege a reprezentat răspunsul lui Israel la binevoitoarea prevedere a mântuirii. Păzirea Legii n-a fost niciodată baza mântuirii.

După părerea lui Tkach, vechiul legământ n-a acţionat pentru că era întemeiat „pe un pachet de legi” care „nu puteau curaţi o conştiinţă vinovată”.10 Pe de altă parte, noul legământ lucrează pentru că este întemeiat pe sângele lui Hristos şi lucrarea Duhului Sfânt în inimă. „Duhul Sfânt schimbă inimile credincioşilor. Oamenii sunt schimbaţi şi ei cresc tot mai mult în Hristos... Noul legământ afectează cea mai tainică parte a fiinţei noastre. Sângele lui Iisus Hristos ne schimbă. Jertfa Lui ne sfinţeşte, ne pune deoparte pentru un scop sfânt”.

Înseamnă aceasta că sângele lui Hristos are un fel de putere magică ce schimbă oamenii în mod automat, fie că vor sau nu vor să asculte de poruncile lui Dumnezeu? A atribui astfel de putere magică Duhului şi/ sau sângelui lui Hristos ne aminteşte de una din puterile magice atribuite Legii de către evrei. Nu este aceasta o altă formă de legalism? Jertfa ispăşitoare a lui Hristos şi lucrarea Duhului Sfânt fac ca ascultarea de poruncile lui Dumnezeu să nu fie necesară sau posibilă?

Sabatul şi noul legământ 113

Biserica Mondială a lui Dumnezeu recunoaşte că „niciun verset din Noul Testament nu citează în mod specific Sabatul ca fiind învechit”.12 Dar, deoarece Biserica Mondială a lui Dumnezeu crede că Sabatul este o parte a vechiului legământ sfârşit prin venirea lui Hristos, nici Sabatul nu mai este cerut. „Sunt versete care spun că tot vechiul legământ este învechit. Legea lui Moise, inclusiv Sabatul, nu mai este necesară. Nouă ni se porunceşte să trăim prin Duhul, nu prin Legea scrisă în piatră. De repetate ori, Sabatul este asemănat cu lucruri

acum învechite: templu, jertfe, circumciziune, pâine sfântă, o umbră”. 13 Afirmaţia aceasta conţine inexactităţi bătătoare la ochi, care sunt tratate mai târziu în acest capitol. Vom vedea că Noul Testament face deosebire între continuitatea Legii morale şi discontinuitatea legii ceremoniale (llor.7, 19). În Epistola lui Pavel către Evrei, mai ales, găsim un contrast clar între slujbele levitice, care s-au sfârşit la venirea lui Hristos (Evrei 7, 18; 8, 13; 10, 9), şi păzirea Sabatului, care „rămâne pentru poporul lui Dumnezeu” (Evrei 4, 9).

Evaluarea teologiei „noului legământ” a Bisericii Mondiale a lui Dumnezeu. Nu intenţionez să fac o analiză amănunţită a teologiei „noului legământ”, care este prezentată în literatura Bisericii Mondiale a lui Dumnezeu. Voi face numai câteva observaţii de bază.

O problemă fundamentală în înţelegerea Planului de mântuire de către „noul legământ” al Bisericii Mondiale a lui Dumnezeu este greşita presupunere dispensaţionalistă că, în decursul istoriei, Dumnezeu a oferit mântuire pe baze diferite, pentru oameni diferiţi. Dumnezeu i-a oferit mântuirea lui Avraam *necondiţionat*, pe baza credinţei; dar, la muntele Sinai, El a fost de acord să-i mântuiască pe israeliţi *condiţionat*, pe baza ascultării de poruncile Lui, pe care Tkach le numeşte „vechiul pachet de legi”. Când a descoperit că un astfel de aranjament nu dă roade – pentru că Legea „nu putea face pe nimeni desăvârşit, nu putea schimba inimile oamenilor – Dumnezeu a revenit la „aranjamentul credinţei”, pe care-l făcuse cu Avraam. Pentru a uşura situaţia, în noul legământ, Dumnezeu a înlăturat multe din vechiul pachet de legi, inclusiv Sabatul, şi a hotărât ca, de data aceasta, să lucreze în inimă prin Duhul Sfânt.

Dacă acest scenariu ar fi adevărat, ne-am putea îndoi de trăinicia şi sinceritatea acţiunilor mântuitoare ale lui Dumnezeu. Aceasta ar da de înţeles că, pe parcursul istoriei mântuirii, Dumnezeu a oferit mântuirea

Sabatul sub foc încrucişat pe două baze radical diferite: pe baza ascultării omului, în vechiul legământ, şi pe baza harului divin, în noul legământ. Ar da de înţeles, de asemenea, că Dumnezeu a aflat din experienţa poporului Său, evreii, că fiinţele umane nu pot câştiga mântuirea prin ascultare, pentru că ele tind spre neascultare. În consecinţă, El a hotărât să-şi schimbe metoda şi să întocmească un plan al noului legământ, în care mântuirea este oferită persoanelor care cred, ca un dar exclusiv al harului, mai degrabă decât o realizare

umană. Ascultarea de Lege a fost, pentru Israel, ocazia de a menţine legământul cu Dumnezeu, nu de a câştiga acceptarea Sa. Acesta este înţelesul textului din Leviticul 18, 5: „Să păziţi legile şi poruncile Mele: omul care le va împlini va trăi prin ele”. Viaţa făgăduită în acest text nu este viaţa din veacul care are să vină (Daniel 12, 2), ci bucuria prezentă a unei vieţi paşnice şi prospere în părtăşie cu Dumnezeu. O astfel de viaţă a fost darul lui Dumnezeu pentru poporul Său, un dar de care se putea bucura şi-l putea păstra, trăind în concordanţă cu principiile descoperite de Dumnezeu.

Legământul de la Sinai: Lege şi har. O parte a problemei teologiei „noului legământ” este neputinţa de a înţelege că legământul de la Sinai descoperă binevoitoarea prevedere a mântuirii lui Dumnezeu tot atât de mult ca şi noul legământ. Dumnezeu i-a descoperit lui Moise planul Său de a-l elibera pe Israel din Egipt şi de a-l aşeza în ţara Canaanului (Exodul 3, 7 – 10.16), pentru că Israel este „poporul Lui” (Exodul 3, 10). Eliberarea de către Dumnezeu a israeliţilor din robia Egiptului descoperă binevoitoarea Lui măsură de mântuire tot atât de mult cât o face şi eliberarea credincioşilor Noului Testament din robia păcatului. De fapt, în Scriptură, prima este un simbol al celei de a doua.

Ceea ce ignoră Tkach este faptul că israeliţii au răspuns cu *credinţă* faţă de manifestarea salvării: „În ziua aceea, Domnul a izbăvit pe Israel din mâna Egiptenilor… Şi poporul s-a temut de Domnul şi a *crezut* în Domnul şi în robul Său Moise” (Exodul 14, 30.31). Când israeliţii au *crezut*, Dumnezeu le-a descoperit planul legământului Său: „Acum, dacă veţi asculta glasul Meu şi dacă veţi păzi legământul Meu, veţi fi ai Mei dintre toate popoarele, căci tot pământul este al Meu. Îmi veţi fi o împărăţie de preoţi şi un neam sfânt” (Exodul 19, 5.6).

Cuvintele acestea dovedesc gratificaţia alegerii divine a lui Israel. Dumnezeu l-a ales pe Israel fără vreun merit din partea lui (Deut. 9, 4), ci simplu, pentru că l-a iubit (Deut. 7, 6). Despărţindu-l de naţiunile păgâne, El l-a păstrat exclusiv pentru Sine. „V-am purtat pe aripi de vultur şi v-am adus aici la Mine” (Exodul 19, 4). Prin legământul de la Sinai, Dumnezeu a dorit să-i aducă pe israeliţi la Sine şi să facă din ei o comunitate care se închină, consacrată serviciului Lui, trăind pe baza principiilor Legii Sale. Acest plan divin de la Sinai a fost realizat, în final, la cruce, când tipul a întâlnit antitipul.

Profeţii apelează la legământul de la Sinai cu glas emoţional. Ei folosesc experienţele umane spre a explica legătura dintre Dumnezeu şi poporul Său. Israel este turma, iar Domnul este Păstorul. Israel este viţa, iar Domnul este Vierul. Israel este fiul, iar Domnul este Tatăl. Israel este mireasa, iar Domnul este Mirele. Imaginile acestea, aşa cum scot în evidenţă Pierre Grelot şi Jean Giblet, „fac astfel ca legământul sinaitic să apară ca un şoc de iubire (cf. Ezech. 16, 6 – 14): atenta şi gratuita iubire a lui Dumnezeu, care cere în schimb o iubire care se transformă în ascultare".14 Toate acestea sprijină cu greu afirmaţia lui Tkach că „era ceva greşit în legământul israelit".

Credinţa nu este singură. Ascultarea pe care o cere legământul sinaitic trebuia să fie un răspuns iubitor la măsura luată de Dumnezeu spre mântuire, nu ca un mijloc de mântuire. Din nefericire, în timpul perioadei intertestamentare, Legea a ajuns să fie privită de evrei ca garanţie a mântuirii, întocmai cum credinţa singură este considerată de mulţi creştini de astăzi ca singura temelie pentru mântuirea lor. Dar o credinţă mântuitoare nu este niciodată singură, pentru că ea este totdeauna însoţită de ascultare iubitoare (Gal. 5, 6). Poate o persoană să asculte cu adevărat de legile lui Dumnezeu fără credinţă? Există oare o astfel de credinţă mântuitoare care nu se manifestă prin ascultare de poruncile lui Dumnezeu? Este problema legalismului rezolvată prin schimbarea pachetelor de legi? Astfel de denaturări nu pot decât să facă fără efect, pentru mulţi oameni, atât Vechiul, cât şi Noul Testament.

La Sinai, Dumnezeu i-a invitat pe cei din poporul Său să asculte de poruncile Lui pentru că El îi salvase deja, nu pentru ca ei să poată fi mântuiţi prin legile Lui. După cum afirmă George Eldon Ladd în clasica

Sabatul sub foc încrucişat lui lucrare, *A Theology of the New Testament*, „Legea a fost adăugată (*pareiselthen*) nu pentru a-i mântui de păcatele lor, ci pentru a le arăta ce era păcat (Rom.3, 30; 5, 13.20; Gal. 3, 19). Prin declararea voinţei lui Dumnezeu, prin arătarea a ceea ce interzice Dumnezeu, Legea prezintă ce este păcatul".15 Ladd continuă să noteze că „linia de gândire din Galateni 3 şi Romani 4 este că toţi israeliţii care s-au încrezut în făgăduinţa legământului lui Dumnezeu pentru Avraam şi n-au folosit Legea ca o cale de mântuire prin fapte au fost siguri de mântuire".16

Un alt punct trecut cu vederea în *Pastoral General Report* este că, la Sinai, Dumnezeu le-a descoperit israeliţilor nu numai principii de

comportament moral, ci și *măsura* pentru mântuire prin simbolismul sistemului de jertfe. Este vrednic de notat că, atunci când Dumnezeu l-a invitat pe Moise să urce pe munte, El i-a dat nu numai „tablele de piatră cu Legea și poruncile” (Exodul 24, 12), ci și „chipul cortului” (Exodul 25, 9), care avea rolul să explice în mod simbolic măsura Lui de har și iertare.

Deosebirea majoră dintre vechiul și noul legământ *nu este o deosebire de metode de mântuire*, ci de *umbră contra realitate*. Vechiul legământ a fost „un simbol” (Evrei 9, 9) al „cu atât mai înaltei” slujiri mântuitoare a lui Hristos (Evrei 8, 6). Prin urmare, a fost necesar ca Hristos să vină „la sfârșitul veacurilor”, când „S-a arătat o singură dată, ca să șteargă păcatul prin jertfa Sa” (Evrei 9, 26).

Greg Bahnsen notează pe drept că, „dacă îngăduim Bibliei să se interpreteze pe ea însăși și nu folosim antiteze teologice preconcepute între vechiul și noul legământ (Lege și Evanghelie), suntem datori să conchidem că vechiul legământ – legea mozaică – a fost un legământ al *harului*, care oferea vestea bună, găsită în Noul Testament. Deosebirea era că legământul mozaic – legea – privea înainte spre venirea Mântuitorului, administrând astfel legămintele lui Dumnezeu prin făgăduințe, profeții, păzirea ritualurilor, simboluri și prefigurări care au anticipat pe Mântuitorul și lucrarea Lui mântuitoare. Evanghelia sau noul legământ vestesc împlinirile a ceea ce Legea a anticipat, administrând legământul lui Dumnezeu prin predicare și sacramente (botez și Cina Domnului). Substanța relației mântuitoare a lui Dumnezeu și a legământului este aceeași sub Lege și sub Evanghelie”.17

Vechiul Testament nu oferă o cale de mântuire diferită față de cea descoperită de Noul Testament. Îndreptățirea este întemeiată în Vechiul

Testament pe „Domnul, Neprihănirea noastră” (Ier. 23, 6). Sfinții Vechiului Testament erau oameni ai *credinței*, cum arată lămurit Evrei 11. Avraam însuși, părintele evreilor, a fost un bărbat al credinței, care s-a încrezut în făgăduințele lui Dumnezeu (Gen. 15, 6; Rom. 4, 3; Gal. 3, 6). Profetul Isaia a vestit: „În Domnul vor fi făcuți neprihăniți... toți urmașii lui Israel” (Isaia 45, 25). Pavel a ajuns să înțeleagă că și în Vechiul Testament „este descoperită o neprihănire, pe care o dă Dumnezeu prin credință și care duce la credință, după

cum este scris (Hab.2, 4): cel neprihănit va trăi prin credinţă (Rom. 1, 17. cf. Gal. 3, 11)”.

Ca rezultat al venirii lui Hristos, au fost „desfiinţate” (Evrei 7, 18; 10, 9), fiind socotite „învechite” (Evrei 8, 13), toate slujbele levitice ale vechiului legământ. Este regretabil că astfel de afirmaţii sunt interpretate ca însemnând că Hristos, prin venirea Lui, a abrogat legea mozaică, în general, inclusiv Sabatul. Interpretarea aceasta, care este inima mult greşitei gândiri despre Lege astăzi, ignoră faptul că afirmaţiile de *terminare* găsite în Evrei se referă la preoţia levitică şi slujbele vechiului legământ, nu la principiile morale ale Legii lui Dumnezeu, care include porunca Sabatului. Despre Sabat, Epistola lui Pavel către Evrei afirmă explicit, cum vom vedea în continuare, că „rămâne repaus de Sâmbătă pentru poporul lui Dumnezeu” (Evrei 4, 9, trad. Niţulescu).

(2) Părerea lui Dale Ratzlaff despre deosebirea dintre cele două legăminte în multe privinţe, părerea lui Ratzlaff despre deosebirea dintre vechiul şi noul legământ este izbitor de asemănătoare cu cea a lui Tkach. Prin urmare, nu mai este nevoie să se repete ceea ce s-a spus deja. Ţinta lui Ratzlaff este de a dovedi că noul legământ este mai bun decât cel vechi, pentru că acesta nu mai este întemeiat pe Lege, ci pe iubire pentru Hristos. Ca şi Tkach, Ratzlaff reduce vechiul legământ la Cele Zece I’arunci, şi noul legământ, la principiul iubirii, pentru ca să susţină teza lui că Hristos a înlocuit atât Cele Zece Porunci, cât şi Sabatul cu legi mai simple şi mai bune. În scopul acestei analize, m-am concentrat asupra contrastului major dintre vechiul şi noul legământ, aşa cum îl descrie Ratzlaff, în termeni de Lege contra iubire.

Sabatul sub foc încrucişat

Lege contra iubire. Teza fundamentală a lui Ratzlaff este că există o deosebire radicală între vechiul şi noul legământ, pentru că primul se întemeiază pe legi, în timp ce al doilea se întemeiază pe iubire. Cu toate că el recunoaşte că un aspect important al vechiului legământ a fost „eliberarea salvatoare a lui Israel din Egipt”, 18 el îşi încheie studiul cu aceste cuvinte: „Noi am aflat că *Cele Zece Porunci erau legământul*. Ele au fost numite tablele mărturiei (Exodul 31, 18), cuvintele legământului, Cele Zece Porunci (Exodul 34, 28), mărturia’ (Exodul 40, 20), legământul Domnului (lRegi8, 21)”.19

„De asemenea, am aflat că celelalte legi, din cărţile Exod, Leviticul, Numeri, Deuteronom, au fost numite cartea legământului

(Exodul 24, 7) sau cartea legii (Deut.31, 26). Am văzut că legile acestea serveau ca o interpretare sau extindere a Celor Zece Porunci". 20 Din nou Ratzlaff spune că „Cele Zece Porunci au fost cuvintele legământului. Mai era şi o versiune extinsă a legământului: legile din Exodul, Leviticul, Numeri şi Deuteronom".21

Prin contrast, pentru Ratzlaff, esenţa noului legământ este porunca de a iubi aşa cum a iubit Iisus. El scrie: „Parte din această poruncă nouă nu era nouă. Vechiul legământ i-a instruit să se iubească unul pe altul. Partea nouă a fost aşa cum v-am iubit Eu ... în vechiul legământ, ce îi deosebea pe israeliţi, ca popor ales? Nu dragostea lor, ci ceea ce ei mâncau şi ce nu mâncau; unde se închinau, când se închinau, îmbrăcămintea pe care o purtau etc. Dar în noul legământ, adevăraţii ucenici ai lui Hristos vor fi recunoscuţi după felul în care se iubesc!" 22

Ratzlaff dezvoltă mai departe contrastul dintre cele două legăminte, susţinând că, după cum vechiul legământ extinde Cele Zece Porunci în „cartea Legii, tot aşa noul legământ conţine mai mult decât simpla poruncă de a ne iubi unii pe alţii aşa cum ne-a iubit Iisus... Avem rapoartele Evangheliei care demonstrează cum a iubit Iisus... Apoi, în epistole, avem interpretări ale iubirii şi ale lucrării lui Hristos... Astfel că esenţa noului legământ este porunca de a ne iubi unul pe altul cum ne-a iubit Hristos pe noi. Această poruncă este extinsă şi interpretată în restul Noului Testament".23

După Ratzlaff, deosebirea dintre „Lege şi iubire" este reflectată în semnele legământului: „Semnul de intrare în vechiul legământ era circumciziunea, şi semnul continuu, repetabil, de care Israel trebuia

Sabatul şi noul legământ

să-şi aducă aminte, era Sabatul... Semnul de intrare în noul legământ este botezul, şi semnul de aducere aminte este Cina Domnului".24 Deosebirea dintre cele două seturi de semne este clarificată prin următoarea diagramă simplă:

„Vechiul legământ noul legământ

Semn de intrare Circumciziunea Botezul

Semn de aducere aminte Sabatul Cina Domnului".25

Contrastul de mai sus încearcă să reducă vechiul şi noul legământ la două seturi de legi diferite, cu semnele lor distinctive, ultimul fiind mai simplu şi mai bun decât primul. Contrastul susţine că vechiul legământ era întemeiat pe obligaţia de a asculta de nenumărate legi specifice, în timp ce noul legământ se bazează pe

porunca mai simplă a iubirii lui Hristos. Simplu spus, principiile morale ale Celor Zece Porunci din vechiul legământ au fost înlocuite în noul legământ printr-un principiu de iubire mai simplu şi mai bun, dat de Hristos.

Ratzlaff afirmă fără echivoc această părere: „În viaţa vechiului legământ, moralitatea era adesea văzută ca *obligaţie faţă de numeroase legi specifice*. În noul legământ, *moralitatea izvorăşte dintr-un răspuns pentru Hristos cel* v/u".26 „Legea cea nouă (dată de Hristos) este mai bună decât Legea cea veche (dată de Moise)". 27 „în noul legământ, adevăraţii ucenici ai lui Hristos vor fi cunoscuţi prin felul în care se iubesc! Porunca aceasta de a se iubi este repetată de mai multe ori în Noul Testament, întocmai cum au fost repetate de mai multe ori Cele Zece Porunci în cel vechi". 28

Evaluarea construcţiei legămintelor lui Ratzlaff. Prin încercarea lui Ratzlaff de a reduce Vechiul şi Noul Testament la două seturi de legi diferite, cu semnele lor distinctive, ultimul fiind mai simplu şi mai bun decât primul, Ratzlaff intenţionează să-şi susţină afirmaţia că Cele Zece Porunci, în general, şi Sabatul, în special, au fost esenţa vechiului legământ, care s-a terminat la cruce. Dar această interpretare imaginară este lipsită de sprijin biblic şi pune la îndoială trăinicia morală a guvernării lui Dumnezeu.

Sabatul sub joc încrucişat

Biblia nu sugerează nicăieri că, prin noul legământ, Dumnezeu a instituit „porunci mai bune" decât cele ale vechiului legământ. De ce trebuia ca Hristos să schimbe cerinţele morale pe care El le-a descoperit în Legea Lui? De ce ar fi simţit Hristos nevoia de a schimba cerinţele Sale desăvârşite şi sfinte privind comportamentul şi atitudinile noastre? Pavel declară că „Legea (Vechiului Testament), negreşit, este sfântă şi porunca este sfântă, dreaptă şi bună" (Rom.7, 12). El a recunoscut valabilitatea Legii morale a lui Dumnezeu când a declarat fără echivoc: „Noi ştim că Legea este bună, dacă cineva o întrebuinţează bine" (1 Tim. 1, 8). Hristos n-a venit să schimbe cerinţele morale ale Legii lui Dumnezeu, ci să ispăşească abaterile noastre de la acele cerinţe morale (Rom.4, 25; 5, 8 – 9; 8, 1 – 3).

Este evident că, fiind jertfit ca Miel care ridică păcatele lumii (Ioan 1, 29; 1 Cor. 5, 7), Hristos a împlinit toate slujbele de jertfire şi legile care au servit în vremurile Vechiului Testament să întărească credinţa, să hrănească speranţa unei mântuiri mesianice care avea să

vină. Dar Noul Testament, precum vom vedea, face o deosebire clară între legile ceremoniale, pe care Hristos le-a „desfiinţat” prin venirea Sa (Evrei 7, 18), le-a făcut „învechite” (Evrei 8, 13), „desfiinţate” (Evrei 10, 9), dar păzirea Sabatului, de exemplu, „rămâne... pentru poporul lui Dumnezeu” (Evrei 4, 9).

De ce să le ceară Dumnezeu mai întâi israeliţilor să răspundă eliberării salvatoare a Lui din Egipt prin trăirea conform principiilor morale ale Celor Zece Porunci, iar mai târziu să-i cheme pe creştini să accepte mântuirea Lui din păcat prin ascultare de porunci mai simple şi mai bune? A descoperit Dumnezeu că principiile morale pe care le-a promulgat El la Sinai nu erau suficient de morale şi, prin urmare, era nevoie să fie îmbunătăţite şi înlocuite cu porunci mai simple şi mai bune?

O astfel de presupunere este absurdă, pentru că ea neagă imutabilitatea caracterului moral al lui Dumnezeu reflectat în legile Lui morale. Vechiul Testament învaţă că noul legământ pe care îl va face Dumnezeu cu casa lui Israel nu constă în înlocuirea Celor Zece Porunci cu legi mai simple şi mai bune, ci din *interiorizarea* Legii lui Dumnezeu. „Iată legământul, pe care-l voi face cu casa lui Israel, după zilele acelea, zice Domnul: Voi pune Legea Mea înăuntrul lor, o voi scrie în inima lor; şi Eu voi fi Dumnezeul lor”. (Ier: 31, 33)

Textul acesta ne învaţă că deosebirea dintre vechiul şi noul legământ nu este o diferenţă între „Lege” şi „iubire”. Mai degrabă, ea este o diferenţă între eşecul de a interioriza Legea lui Dumnezeu, care are ca rezultat neascultarea, şi interiorizarea cu succes a Legii lui Dumnezeu, din care rezultă ascultarea. Credinciosul noului legământ, care interiorizează Legea lui Dumnezeu prin puterea întăritoare a Duhului Sfânt, va afla că e greu să calce Legea, pentru că, precum spune Pavel: „Hristos Iisus m-a izbăvit de Legea păcatului şi a morţii” (Rom.8, 2).

Interiorizarea Legii lui Dumnezeu. Interiorizarea Legii lui Dumnezeu în inima umană se aplică la Israel şi la biserică. De fapt, Epistola lui Pavel către Evrei aplică bisericii tocmai acea făgăduinţă pe care a făcut-o Dumnezeu lui Israel (Evrei 8, 10; 10, 16). În noul legământ, Legea nu este simplificată sau înlocuită, ci *interiorizată* prin Duhul. Duhul expune oamenilor Legea, făcându-i în stare să trăiască în conformitate cu etica ei mai înaltă. Părerea lui Ratzlaff că, sub noul

legământ, „Legea nu se mai aplică unuia care a murit în Hristos” [29] este greşită şi induce în eroare. Credincioşii nu mai sunt sub condamnarea Legii când au experienţa harului iertător al lui Dumnezeu şi, prin puterea întăritoare a Duhului Sfânt, ei trăiesc în conformitate cu preceptele ei. Dar aceasta nu înseamnă că Legea nu li se mai aplică. Ei mai sunt încă răspunzători în faţa Legii lui Dumnezeu, pentru că „toţi ne vom înfăţişa înaintea scaunului de judecată al lui Hristos” (Romani 14, 10) să dăm socoteală despre noi înşine.

Duhul nu lucrează în gol. Funcţiunea Duhului Său nu este să ocolească sau să înlocuiască Legea, ci să-l ajute pe credincios să trăiască în ascultare de Legea lui Dumnezeu (Gal.5, 18.22.23). Eldon Ladd notează că, „de mai multe ori, Pavel a afirmat că viaţa cea nouă a Duhului este cea care îl face pe creştin în stare să împlinească Legea (Rom. 8, 3.4; 13, 10; Gal. 5, 14)”.[30]

În noul legământ, nu are loc nicio schimbare, în Legea morală însăşi, ci în credinciosul care este întărit şi luminat de Duhul, „pentru ca porunca Legii să fie împlinită în noi, care trăim nu după îndemnurile firii pământeşti, ci după îndemnurile Duhului” (Rom.8, 4). Călăuzirea prin Duhul, fără consideraţie faţă de Legea lui Dumnezeu, poate fi periculoasă pentru creşterea creştină. Aceasta este o problemă fundamentală a teologiei

Sabatul sub foc încrucișat

„Noului legământ”, expusă de BMD, de Ratzlaff şi de nenumăraţi evanghelici de astăzi; aceasta este o teologie care, în cele din urmă, face din fiecare om o lege pentru sine însuşi. Aceasta degenerează cu uşurinţă într-un comportament iresponsabil. Nu este surprinzător că America este în frunte nu numai în ce priveşte numărul creştinilor evanghelici (estimaţi la aproape 100 de milioane), ci şi în ce priveşte crima, violenţa, uciderile, divorţurile etc. Prin slăbirea obligaţiei de a păzi Legea lui Dumnezeu în noul legământ, oamenii găsesc o scuză să facă ce este drept în propriii ochi.

Probabil că, drept reacţie la perceperea populară a „abrogării Legii”, astăzi există o mare nevoie ca cineva să ajute comunităţile creştine să înţeleagă cum să aplice principiile Legii lui Dumnezeu în vieţile lor. Într-o mare măsură, aceasta este ceea ce seminariile Basic Youth Conflict s-au străduit să îndeplinească din 1968 încoace, atrăgând mii de oameni la sesiunile lor în fiecare oraş mai mare din America de Nord. Referindu-se la acest fenomen, Walter Kaiser scrie:

„Este o acuză adusă bisericii pentru că refuză să predice Legea morală a lui Dumnezeu şi să o aplice la toate aspectele vieţii, aşa cum este arătat în Scriptură".31

Nicio dihotomie între Lege şi iubire. În Biblie nu există nicio dihotomie (despărţire) între Lege şi iubire, pentru că un legământ nu poate exista fără Lege. Un legământ înseamnă o relaţie ordonată, pe care a stabilit-o şi o menţine cu bunăvoinţă Domnul cu poporul Său. Legea garantează ordinea cerută pentru ca o astfel de relaţie să aibă sens.

În relaţia lui Dumnezeu cu credincioşii, Legea morală descoperă voinţa şi caracterul Lui. Păzirea Legii face posibilă menţinerea acestei relaţii. Legea nu este produsul păcatului, ci produsul iubirii. Dumnezeu le-a dat Cele Zece Porunci israeliţilor după ce le-a dovedit iubirea Lui salvatoare (Exodul 20, 2). Prin Legea lui Dumnezeu, cei evlavioşi ajungeau să descopere cum să reflecte iubirea lui Dumnezeu, mila, credincioşia şi neprihănirea Sa.

Decalogul nu este o simplă listă de zece legi, ci conţine zece principii de iubire. Nu există o separare între Lege şi iubire, pentru că una nu poate exista fără cealaltă. Decalogul arată amănunţit cum trebuie să-şi exprime fiinţele umane iubirea faţă de Domnul şi faţă de semenii lor. Porunca cea nouă a lui Hristos de a iubi pe Dumnezeu şi pe semeni nu

Sabatul şi noul legământ este altceva decât întruchiparea spiritului Celor Zece Porunci, care se găseau deja în Vechiul Testament (Lev. 19, 18; Deut. 6, 5). Hristos a folosit mult din lucrarea Lui spre a lămuri cum sunt întruchipate principiile iubirii în Cele Zece Porunci. El a explicat, de pildă, că porunca a şasea poate fi călcată nu numai dacă ucizi o persoană, ci şi dacă te mânii şi-l insulţi pe semenul tău (Mat.5, 22.23). Porunca a şaptea poate fi călcată nu numai prin comiterea adulterului, ci şi printr-o privire vinovată (Mat.5, 28).

Hristos a folosit şi mai mult timp lămurind cum este întruchipat principiul iubirii în porunca a patra. Evangheliile raportează şapte episoade de vindecare în Sabat, folosite de Iisus spre a lămuri că esenţa păzirii Sabatului este dragostea manifestată faţă de oameni, iar nu reguli de urmat. Iisus a explicat că Sabatul este o zi „pentru a face bine" (Mat. 12, 12), o zi „pentru a salva viaţa" (Marcu 3, 4), o zi pentru a elibera pe bărbaţi şi femei de neputinţele lor fizice şi spirituale (Luca 13, 12), o zi pentru a arăta îndurare mai degrabă decât religiozitate

(Matei 12, 7). În capitolul 4, „Mântuitorul şi Sabatul", vom privi mai îndeaproape cum a lămurit Iisus însemnătatea şi funcţia Sabatului.

Încercarea lui Ratzlaff de a despărţi Legea vechiului legământ de iubirea noului legământ ignoră adevărul simplu că, în ambele legăminte, iubirea este dovedită prin ascultare de Legea lui Dumnezeu. Hristos a afirmat acest adevăr lămurit şi de repetate ori: „Dacă Mă iubiţi, veţi păzi poruncile Mele" (Ioan 14, 15); „Cine are poruncile Mele şi le păzeşte, acela Mă iubeşte" (Ioan 14, 21); „Dacă păziţi poruncile Mele, veţi rămâne în dragostea Mea" (Ioan 15, 10). Poruncile lui Hristos nu sunt un set îmbunătăţit şi simplificat de principii morale, ci aceleaşi principii morale promulgate de El pe muntele Sinai.

Sub ambele legăminte, Domnul are un singur standard moral pentru comportamentul uman, şi anume sfinţenia şi plenitudinea vieţii. Plenitudinea vieţii este manifestarea iubirii, pentru Dumnezeu şi semeni, în cei care cresc în reflectarea caracterului desăvârşit al lui Dumnezeu (iubirea, credincioşia, neprihănirea, dreptatea şi iertarea Lui). Sub ambele legăminte, Dumnezeu doreşte ca poporul Său să-L iubească pe El şi pe semeni, trăind în armonie cu principiile morale exprimate în Cele Zece Porunci. Acestea slujesc drept călăuză în imitarea caracterului lui Dumnezeu. Duhul nu înlocuieşte aceste principii morale în noul legământ. El face ca litera să devină vie şi puternică în inimile celor credincioşi.

Sabatul sub foc încrucişat

Iisus şi Legea noului legământ. Afirmaţia că Domnul Hristos a înlocuit Cele Zece Porunci cu porunca mai simplă şi mai bună a iubirii este în mod clar negată de Domnul însuşi: „Să nu credeţi că am venit să stric Legea sau Prorocii; am venit nu să stric, ci să împlinesc. Căci adevărat vă spun, câtă vreme nu va trece cerul şi pământul, nu va trece o iotă sau o frântură de slovă din Lege, înainte ca să se fi întâmplat toate lucrurile. Aşa că, oricine va strica una din cele mai mici din aceste porunci, şi va învăţa pe oameni aşa, va fi chemat cel mai mic în împărăţia cerurilor; dar oricine le va păzi, şi va învăţa pe alţii să le păzească, va fi chemat mare în împărăţia cerurilor" (Matei 5, 17 – 19).

În această mărturie, Hristos învaţă trei adevăruri importante: (1) El neagă de două ori că venirea Lui avea scopul să abroge „Legea şi Prorocii"; (2) toată Legea lui Dumnezeu, inclusiv cele mai mici amănunte, au o validitate constantă până la sfârşitul acestui veac; şi (3) oricine care învaţă că poate fi călcată chiar şi cea mai mică parte

din poruncile lui Dumnezeu se află sub condamnare divină. Această condamnare ar trebui să-i determine pe creştinii „noului legământ” să se cerceteze pe ei înşişi.

Aici nu este un impas exegetic. Domnul Hristos n-a sugerat că, prin venirea Lui, Legea morală a Vechiului Testament a fost înlocuită cu o Lege mai simplă şi mai bună. Biblic, este iraţional să afirmăm că misiunea Domnului Hristos a fost să facă acceptabil, din punct de vedere moral, să te închini la idoli, să profanezi Divinitatea, să calci Sabatul, să-ţi necinsteşti părinţii, să furi, să comiţi adulter, să bârfeşti sau să invidiezi. Astfel de acţiuni sunt călcări ale principiilor morale pe care le-a descoperit Dumnezeu atât pentru evrei, cât şi pentru neamuri.

Este regretabil faptul că Ratzlaff, BMD şi dispensaţionaliştii încearcă să-şi construiască poziţia pentru înlocuirea Legii Vechiului Testament cu o Lege mai simplă şi mai bună a Noului Testament prin alegerea câtorva texte (2 Cor.3, 6 – 11; Evrei 8 – 9; Gal.3 – 4), mai degrabă decât să înceapă cu propria mărturie a lui Hristos. Mărturia Mântuitorului trebuie să slujească drept piatră de încercare spre a explica aparentele texte contradictorii, care vorbesc negativ despre Lege.

În capitolul 5, „Pavel şi Legea”, examinez aparentele afirmaţii contradictorii ale lui Pavel despre Lege. Studiul acesta sugerează că rezolvarea acestei contradicţii aparente este de găsit în diferitele contexte în care Pavel vorbeşte despre Lege. Când vorbeşte despre Lege în

Sabatul şi noul legământ contextul mântuirii (neprihănire – stare curată înaintea lui Dumnezeu), mai ales în polemica lui cu iudaizanţii, el afirmă lămurit că păzirea Legii este nefolositoare (Rom.3, 20). Pe de altă parte, când Pavel vorbeşte despre Lege în contextul comportamentului creştin (sfinţiretrăire corectă înaintea lui Dumnezeu), mai ales când are de-a face cu cei care erau contra Legii (antinomianişti), el susţine valoarea şi validitatea Legii lui Dumnezeu (Rom.7, 12; 13, 8 – 10; 1 Cor. 7, 19).

Interpretarea de către Ratzlaff a textului din Matei 5, 17 – 19.

Ratzlaff examinează pe larg textul din Matei 5, 17 – 19, în capitolul 14 al cărţii lui: „Împlinirea Legii”. El îşi întemeiază interpretarea textului pe doi termeni-cheie: „Lege” şi „împlinire”. O examinare amănunţită a folosirii termenului „Lege” din Matei îl face să

„conchidă că Legea' la care. Se referă Iisus este *întreaga* Lege a vechiului legământ, care cuprindea Cele Zece Porunci".32 Această concluzie ca atare este corectă, pentru că Iisus a susţinut, în general, principiile morale ale Vechiului Testament. De exemplu, „regula de aur" din Matei 7, 12 este prezentată ca fiind, în esenţă, „Legea şi Prorocii". În Matei 22, 40, cele două porunci mari sunt socotite ca bază pe care se întemeiază „toată Legea şi Prorocii".

Problema este că Ratzlaff foloseşte sensul larg al Legii spre a susţine că Hristos a desfiinţat Legea mozaică, în general, şi Cele Zece Porunci, în special. El face aceasta dând o interpretare îngustă verbului „a împlini". El susţine că, „în cartea lui Matei, *ori de câte ori* este folosit cuvântul împlini, este întrebuinţat în legătură cu viaţa lui Hristos sau evenimentele în legătură cu ea. În *fiecare caz*, era *un eveniment* care a împlinit profeţia. În fiecare caz, creştinii nu trebuia să participe la nicio împlinire".33 Pe temeiul acestor consideraţii, Ratzlaff conchide că verbul „a împlini" din Matei 5, 17 – 19 nu se referă la natura continuatoare a Legii şi prorocilor, ci la împlinirea „profeţiilor cu privire la viaţa şi moartea lui Mesia".34

Pentru a sprijini această concluzie, Ratzlaff face apel la expresia: „Aţi auzit... dar Eu vă spun", pe care Iisus o foloseşte de şase ori în Matei 5, 21 – 43. Pentru el, expresia arată că Domnul revendica autoritatea Lui pentru „înlăturarea completă a naturii obligatorii a vechiului legământ. El va face aceasta, dar nu înainte de a *împlini complet* profeţiile, simbolurile şi umbrele care arătau spre lucrarea Lui ca Mesia şi Mântuitor

Sabatul sub foc încrucişat al lumii, care sunt relatate în Lege. De aceea, Legea trebuia să continue *până* ce s-au împlinit toate. Aceasta s-a întâmplat, după cum spune Ioan, la moartea lui Iisus".35 Concluzia este clară. Pentru Ratzlaff, crucea marchează sfârşitul Legii.

Continuitatea Legii. Concluzia lui Ratzlaff are mai multe probleme serioase, care derivă în mare măsură din nereuşita lui de a examina îndeaproape un text în contextul lui imediat. Contextul imediat din Matei 5, 17 – 19 arată clar că împlinirea Legii şi a prorocilor are loc, în cele din urmă, nu la moartea lui Hristos, cum susţine Ratzlaff, ci la încheierea veacului actual: „Adevărat vă spun, câtă vreme nu va trece cerul şi pământul, nu va trece o iotă sau o frântură de slovă din Lege, înainte ca să se fi întâmplat toate lucrurile" (Matei 5, 18). Deoarece, la moartea lui Hristos, cerurile şi pământul

n-au dispărut, este vădit, conform spuselor lui Iisus, că funcţia Legii va continua până la sfârşitul veacului acestuia.

Susţinerea lui Ratzlaff că cele şase antiteze „Aţi auzit... dar Eu vă spun” arată că Iisus a intenţionat să înlăture complet „natura obligatorie a vechiului legământ este nerezonabilă, pentru că, în fiecare caz, Hristos nu scuteşte pe urmaşii Lui de obligaţia de a păzi cele şase porunci amintite, în schimb, El a chemat la o mai radicală păzire a fiecăreia din ele. Cum arată John Gerstner: „Afirmaţia lui Hristos despre Legea morală a fost completă. În loc să-i scutească pe ucenici să ţină Legea, El i-a legat şi mai mult de ea. El n-a abrogat nicio poruncă, în schimb le-a întărit pe toate”.36

Hristos n-a modificat sau înlocuit Legea. În schimb, El a descoperit scopul ei divin, care afectează nu numai comportamentul exterior, ci şi motivele lăuntrice. Legea a condamnat omorul; Iisus a condamnat mânia ca păcat (Mat.5, 21 – 26). Legea a condamnat adulterul; Iisus a condamnat poftele senzuale (Mat.5, 27 – 28). Aceasta nu este o înlocuire a Legii, ci o *lămurire* şi o *întărire* a scopului ei divin. Mânia şi pofta trupească nu pot fi controlate de Lege, pentru că legislaţia are de-a face cu comportamentul exterior, care poate fi controlat. Iisus este interesat să arate că ascultarea faţă de spiritul poruncilor lui Dumnezeu cuprinde atât motivele lăuntrice, cât şi acţiunile exterioare.

Sabatul şi noul legământ

Continuarea Legii. Afirmaţia lui Ratzlaff că verbul „a împlini” din Matei se referă la realizarea profetică a Legii şi prorocilor în viaţa şi lucrarea lui Hristos este corectă. Aceasta implică faptul că unele aspecte ale Legii şi prorocilor, precum slujbele levitice şi profeţiile mesianice, au luat sfârşit în viaţă, moartea şi învierea lui Hristos. Dar interpretarea aceasta nu poate fi aplicată la aspectele morale ale Legii menţionate de Iisus, pentru că versetul 18 afirmă explicit că Legea avea să fie valabilă „până va trece cerul şi pământul”. În lumina antitezelor din versetele 21 – 48, „a împlini” înseamnă în mod special „a explica” sensul mai deplin al Legii şi prorocilor. În Matei, Iisus acţionează de repetate ori ca interpret suprem al Legii, care atacă ascultarea exterioară şi unele tradiţii rabinice (Halakic) (Mat. 15, 3 – 6; 9, 13; 12, 7; 23, 1 – 39).

În Matei, învăţăturile lui Hristos nu sunt prezentate ca un înlocuitor al Legii morale a lui Dumnezeu, ci ca o continuare şi

confirmare a Vechiului Testament. Matei nu vede în Hristos terminarea Legii şi prorocilor, ci realizarea şi continuarea lor. „Regula de aur” din Matei 7, 12 este prezentată ca fiind esenţa „Legii şi prorocilor”. În Matei 19, 16 – 19, tânărul bogat a dorit să ştie ce trebuie să facă spre a avea viaţă veşnică. Iisus i-a spus să „păzească poruncile” şi El a enumerat cinci dintre ele.

În Matei 22, 40, se spune că cele două porunci mari cuprind „toată Legea şi prorocii”. Ratzlaff ar trebui să ţină seamă de faptul că un rezumat nu abrogă sau reduce ceea ce rezumă. Nu are niciun sens” să spunem că trebuie să urmăm porunca rezumat, iubind pe semenul nostru cape noi înşine (Lev.19, 19; Mat.22, 39), în timp ce ignorăm sau călcăm a doua parte a decalogului, care ne spune ce aduce după sine iubirea aproapelui. Nu trebuie să uităm că, atunci când i-a invitat pe oameni să recunoască „cele mai importante lucruri din Lege” (Mat.23, 23), Domnul a adăugat de îndată ca lucrurile mai mici să nu fie neglijate.

Putem spune că, în Matei, Legea şi prorocii continuă să trăiască în Hristos, care realizează, lămureşte şi, în unele cazuri, întăreşte învăţătura lor (Mat.5, 21.22.27.28). Realizarea hristologică şi continuarea Legii Vechiului Testament au implicaţii însemnate pentru înţelegerea Sabatului în lumina lucrării mântuitoare a lui Iisus. Acest subiect important este cercetat în capitolul 4 al acestui studiu: „Mântuitorul şi Sabatul”.

Partea a II-a

VECHIUL ŞI NOUL LEGĂMÂNT ÎN EPISTOLA LUI PAVEL CĂTRE EVREI

Epistolei lui Pavel către Evrei, care defineşte relaţia dintre Sabat şi legăminte, îi este atribuită o importanţă considerabilă. De ce? Mai întâi, pentru că ea se ocupă mai mult de relaţia dintre vechiul şi noul legământ decât oricare altă carte din Noul Testament; şi, în al doilea rând, pentru că Evrei 4, 9 vorbeşte clar despre o „păzire a Sabatului care rămâne pentru poporul lui Dumnezeu”. Dacă se referă la o păzire literală a Sabatului, textul acesta ar stipula o evidenţă constrângătoare a păzirii Sabatului în biserica Noului Testament.

Interpretarea BMD a Sabatului din Evrei 4, 9. Biserica Mondială a lui Dumnezeu recunoaşte importanţa acestui text, când spune: „Dacă textul acesta (Evrei 4, 9) le cere creştinilor să păzească Sabatul zilei a şaptea, aceasta ar fi *singura* poruncă biblică directă de după înviere să

se facă aşa. Dacă el nu o cere, atunci nu există niciun text doveditor care să impună în scris, în mod specific bisericii Noului Testament, porunca de a păzi Sabatul. Având în vedere acest lucru, este extrem de important să înţelegem clar ce ne spun versetele în discuţie".37

Nu este nicio îndoială că „este extrem de important" să înţelegem sensul din Evrei 4, 9 în contextul discuţiei autorului despre vechiul şi noul legământ. Aceasta este ceea ce avem de gând să facem acum, prin examinarea textului în lumina contextului lui imediat şi mai lărgit. Interpretarea dată de BMD Sabatului din Evrei poate fi rezumată într-un silogism simplu.

Prima premisă:

Hristos a desfiinţat vechiul legământ.

A doua premisă:

Sabatul făcea parte din vechiul legământ.

Concluzia:

Deci, păzirea literală a Sabatului este desfiinţată.38

Sabatul şi noul legământ

BMD interpretează „păzirea Sabatului – *sabbatismos* – care rămâne pentru poporul lui Dumnezeu" (Evrei 4, 9) ca o zilnică experienţă de odihnă spirituală mântuitoare, nu păzirea Sabatului zilei a şaptea. „Odihna spirituală a mântuirii în care intră poporul lui Dumnezeu este un *sabbatismos* – o păzire a Sabatului ... în rezumat, versetele în discuţie nu ne îndeamnă să păzim Sabatul vechiului legământ, dar ele ne îndeamnă să intrăm în odihna' spirituală a lui Dumnezeu, având credinţă în Hristos". 39 Evaluarea interpretării date de BMD Sabatului din Evrei 4, 9 este prezentată în contextul analizei interpretării lui Ratzlaff, pentru că cele două sunt similare.

Interpretarea lui Ratzlaff a textului din Evrei 4, 9. Ca şi BMD, Ratzlaff atribuie mare importanţă învăţăturilor din Epistola lui Pavel către Evrei cu privire la legăminte şi Sabat. Motivul lui este clar afirmat: „Învăţătura contextuală a acestei epistole tratează chiar subiectul studiului nostru: ce legătură urma să aibă creştinii cu Legea vechiului legământ. De aceea, noi trebuie să acceptăm următoarele declaraţii ca având învăţătura celei mai înalte autorităţi".40

Argumentarea lui Ratzlaff este în esenţă identică cu cea a Bisericii Mondiale a lui Dumnezeu. El susţine că Sabatul era o parte a vechiului legământ, care a devenit învechit şi a fost înlăturat prin venirea lui Hristos. El îşi prezintă clar părerea, comentând asupra lui

Evrei 9, 1: „Acum chiar şi primul legământ avea reguli pentru închinare divină (cuvântul grecesc este slujbă) (Evrei 9, 1). Este clar că Sabatul era una din acele reguli de închinare divină sau slujbă (Lev.23) ... îngăduiţi-mi să lămuresc, examinând ce este spus aici. În primul rând, autorul numeşte legământul sinaitic legământul dintâi (numit vechi în alte locuri). Apoi el spune că acesta avea reguli de închinare divină. El continuă să enumere lucrurile cuprinse în legământul dintâi, inclusiv tablele legământului, o clară referire la Cele Zece Porunci. Acestea sunt faptele din Scriptură în aşezarea lor contextuală. Astfel, tablele legământului, care conţin porunca Sabatului, şi legile de închinare divină, care includ Sabatul, sunt vechi şi gata să dispară".41

Discontinuitatea din Evrei. Ratzlaff scoate corect în evidenţă discontinuitatea, arătată în Evrei, dintre vechiul şi noul legământ, în măsura în care este vorba de slujbele levitice. Acestea au luat sfârşit prin venirea

Sabatul sub foc încrucişat lui Hristos. Dar el greşeşte când aplică astfel de continuitate principiilor morale ale Celor Zece Porunci, în mod deosebit Sabatului.

Nu este nicio îndoială că autorul Epistolei către Evrei accentuează discontinuitatea adusă de venirea lui Hristos atunci când spune că, „dacă desăvârşirea ar fi fost cu putinţă prin preoţia Leviţilor" (Evrei 7, 11), n-ar fi fost nevoie ca Hristos să vină. Dar deoarece preoţii, sanctuarul şi slujbele lui erau „simbolice" (Evrei 9, 9; 8, 5), ele nu puteau, prin ele însele, să ducă pe „cel ce se închină în felul acesta la desăvârşirea cerută de cugetul lui" (Evrei 9, 9). Drept urmare, era necesar ca Hristos să vină „la sfârşitul veacurilor... o singură dată, ca să şteargă păcatul prin jertfa Sa" (Evrei 9, 26). Efectul venirii lui Hristos, precum notează Ratzlaff, este descris ca unul care „desfiinţează" (Evrei 7, 18), „înlătură" (Evrei 8, 13), „anulează" (Evrei 10, 9) toate slujbele levitice de la sanctuar.

Problema este că Ratzlaff interpretează aceste afirmaţii ca arătând spre abrogarea tuturor legilor Vechiului Testament, inclusiv Sabatul. O astfel de interpretare ignoră faptul că afirmaţiile în discuţie se află în capitolele 7 – 10, care se ocupă cu regulile jertfelor levitice. În aceste capitole, autorul foloseşte termenii „Lege" (Evrei 10, 1) şi „legământ" (Evrei 8, 7.8.13) în mod special cu referire la preoţia şi slujbele levitice. Acesta este contextul – adică în măsura în care sunt în legătură cu slujirea levitică în care ele sunt declarate „desfiinţate"

(Evrei 10, 9). Dar această declaraţie nu poate fi considerată ca o declaraţie totală pentru abrogarea Legii în general.

Walter Kaiser subliniază acest punct: „Scriitorul Epistolei către Evrei arată clar că ceea ce a văzut el ca fiind abrogat din primul legământ au fost ceremoniile şi ritualurile – tocmai lucrurile care conţineau o avertizare din partea lui Dumnezeu pentru Moise din prima zi în care ele i-au fost descoperite. Nu l-a avertizat Dumnezeu pe Moise că ceea ce i-a dat în Exodul 25 – 40 şi Leviticul 1 – 27 erau conform cu chipul care ţi s-a arătat pe munte (Exodul 25, 40)? Aceasta a însemnat că realul a rămas undeva în altă parte (probabil în cer), în timp ce Moise a instituit un model, o umbră sau o imitaţie a ceea ce este real, până a venit realitatea! Rezultatul net nu poate fi că, pentru scriitorul Epistolei către Evrei, a fost înlocuit tot vechiul legământ sau toată Tora".42

Ratzlaff ignoră faptul că referirea la „tablele legământului" din Evrei 9, 4 se află în contextul descrierii chivotului legământului în care se aflau.

Sabatul şi noul legământ

„Tablele legământului" sunt amintite ca parte a mobilierului sanctuarului pământesc, a cărui funcţie simbolică s-a terminat odată cu moartea lui Hristos pe cruce. Totuşi, faptul că serviciile sanctuarului pământesc s-au încheiat la cruce nu înseamnă, cum susţine Ratzlaff, că şi Cele Zece Porunci nu mai sunt valabile, pentru că erau aşezate în chivot.

Continuitatea Celor Zece Porunci în noul legământ. Epistola lui Pavel către Evrei ne învaţă că sanctuarul pământesc a fost înlocuit de sanctuarul ceresc, unde Hristos „Se înfăţişează acum, pentru noi, înaintea lui Dumnezeu" (Evrei 9, 24). Când Ioan a văzut în viziune Templul ceresc, el a văzut în Templu „chivotul legământului", care conţine Cele Zece Porunci (Apoc. 11, 19). De ce i-a fost arătat lui Ioan chivotul legământului din Sanctuarul ceresc? Răspunsul este simplu. Chivotul legământului reprezintă tronul lui Dumnezeu, care se sprijină pe dreptate (Cele Zece Porunci) şi îndurare (tronul harului).

Dacă este corectă părerea lui Ratzlaff, că Cele Zece Porunci au încetat la cruce pentru că făceau parte din mobilierul sanctuarului, atunci pentru ce a văzut Ioan chivotul legământului, care conţine Cele Zece Porunci, în Templul din cer? Vedenia chivotului legământului în Sanctuarul ceresc, unde Hristos slujeşte în favoarea noastră, nu

constituie o dovadă de netăgăduit că principiile Celor Zece Porunci mai sunt încă temelia guvernării lui Dumnezeu?

Este regretabil faptul că, în preocuparea lui de a susţine discontinuitatea dintre vechiul şi noul legământ, Ratzlaff ignoră continuitatea clară dintre cele două. Continuitatea este exprimată în diferite feluri. Există continuitate în descoperirea prin care acelaşi Dumnezeu „a vorbit în vechime părinţilor noştri prin proroci" şi acum, „la sfârşitul acestor zile, ne-a vorbit prin Fiul" (Evrei 1, 1 – 2). Există continuitate în credincioşia şi împlinirile de către Moise şi Hristos (Evrei 3, 2 – 6).

Există continuitate în lucrarea răscumpărătoare oferită simbolic în sanctuarul pământesc de către preoţi şi în mod realist în Sanctuarul ceresc de către Hristos (Evrei 7 – 10). Există continuitate în credinţă şi speranţă când credincioşii Noului Testament se împărtăşesc de credinţa şi făgăduinţele eroilor Vechiului Testament (Evrei 11 – 12).

Şi mai specific, există continuitate în „păzirea Sabatului (*sabbatismos*), care rămâne (*apoleipetai*) pentru poporul lui Dumnezeu" (Evrei 4, 9). Verbul „rămâne" (*apoleipetai*), în mod literal, înseamnă „a fost lăsat

Sabatul sub foc încrucişat după". Tradus literal, versetul 9 se citeşte: „Aşadar, o păzire a Sabatului a fost lăsată în urmă pentru poporul lui Dumnezeu".

Permanenţa Sabatului este subînţeleasă de asemenea în îndemnul: „să ne grăbim dar să intrăm în odihna aceasta" (Evrei 4, 11). Faptul că cineva trebuie să facă eforturi să intre „în odihna aceasta" înseamnă că şi experienţa „odihnei" Sabatului are o realizare viitoare şi, în consecinţă, nu s-a terminat odată cu venirea lui Hristos.

Este interesant de notat că, în timp ce autorul declară preoţia levitică şi slujbele ca fiind „desfiinţate" (Evrei 10, 9), „îmbătrânite" şi „gata de pieire" (Evrei 8, 13), el învaţă în mod explicit că „o păzire a Sabatului a fost lăsată în urmă pentru poporul lui Dumnezeu" (Evrei 4, 9).

Obiecţiile lui Ratzlaff privind păzirea literală a Sabatului.

Ratzlaff respinge interpretarea lui *sabbatismos* ca păzire literală a Sabatului, pentru că ea nu se potriveşte cu teologia „noului legământ" al lui. El merge atât de departe, încât spune că *sabbatismos* este un termen special, inventat de autorul Epistolei către Evrei spre a accentua unicitatea odihnei mântuirii noului legământ. „Scriitorul

Epistolei către Evrei caracterizează această odihnă de Sabat folosind un cuvânt care este *unic* în Scriptură. Eu cred că el a făcut aceasta spre a-i da o însemnătate specială, exact cum facem noi când marcăm un cuvânt cu semnele citării, cum am făcut eu cu termenul odihna lui Dumnezeu'. Autorul arată cu cât este mai bun noul legământ faţă de cel vechi. Eu cred că adevărul pe care el încearcă să-l exprime este că Sabatul (*sabbatismos*, în greacă) noului legământ este mai bun decât Sabatul (*sabbaton*, în greacă) vechiului legământ". 43

Adevărul este că autorul Epistolei către Evrei nu trebuia să născocească un cuvânt nou sau să-l folosească într-un sens *unic*, deoarece cuvântul *sabbatismos* exista deja şi era folosit, atât de păgâni, cât şi de creştini, ca termen tehnic pentru păzirea Sabatului. Exemple pot fi găsite în scrierile lui Plutarh, Justin, Epiphanius, Constituţiile apostolice şi Martirajul lui Petru şi Pavel.44 Cel care a născocit un sens nou pentru *sabbatismos* nu este autorul Epistolei către Evrei, ci însuşi Dale Ratzlaff, pentru a sprijini teoria nebiblică a „noului legământ" al lui.

Profesorul Andrew Lincoln, unul dintre participanţii erudiţi la simpozionul *From Sabbath to the Lord's Day*, o sursă principală folosită

Sabatul şi noul legământ de Ratzlaff, recunoaşte că, în fiecare dintre cazurile de mai sus, „termenul înseamnă păzirea sau sărbătorirea Sabatului. Folosirea aceasta corespunde cu folosirea de către Septiiaginta a verbului înrudit *sabbatizo* (cf. Exodul 16, 23; Lev.23, 32; 26, 34 f; 2 Cron. 36, 21), care are, de asemenea, legătură cu păzirea Sabatului. Astfel, scriitorul Epistolei către Evrei spune că, din timpul lui Iosua, a fost remarcată păzirea odihnei Sabatului".45

Lincoln nu este un sabatarian, ci un savant, păzitor al duminicii, care se ocupă în mod responsabil cu folosirea lingvistică a lui *sabbatismos*. Din nefericire, el alege să interpreteze în mod spiritual încetarea lucrului în Sabat (Evrei 4, 10), ca referindu-se la încetarea spirituală de a păcătui mai degrabă decât la încetarea fizică a lucrului.46 Această interpretare, după cum vom vedea mai jos, este discreditată de comparaţia pe care o face autorul Epistolei către Evrei între încetarea activităţii divine şi încetarea activităţii omului.

Cinci motive ale lui Ratzlaff împotriva păzirii literale a Sabatului.

Ratzlaff invocă cinci motive spre a-şi susţine afirmaţia că *sabbatismos „nu poate fi Sabatul zilei a şaptea* din porunca a patra".47 Primele două motive sunt, în fond, unul singur. Ratzlaff susţine că,

deoarece Epistola lui Pavel către Evrei declară că israeliţii, pe timpul lui Iosua şi, mai târziu, pe timpul lui David, *„n-au intrat în odihna lui Dumnezeu”*, deşi păzeau Sabatul, atunci *sabbatismos* n-are nimic de-a face cu păzirea Sabatului.48 Această concluzie nu ţine seama de cele trei sensuri pe care autorul Epistolei către Evrei-le atribuie odihnei Sabatului: (1) odihna fizică a zilei a şaptea, (2) odihna naţională din ţara Canaan şi (3) odihna spirituală (mesianică) în Dumnezeu. Argumentul Epistolei către Evrei este că israeliţii n-au intrat în ţara odihnei sub Iosua (Evrei 4, 8), pentru că, din cauza necredinţei, ei n-au experimentat dimensiunea spirituală a păzirii Sabatului, ca invitaţie de a intra în odihna lui Dumnezeu (Evrei 4, 7). Faptul că dimensiunea spirituală a odihnei Sabatului n-a fost experimentată de către israeliţi ca popor arată autorului că o păzire a Sabatului (*sabbatismos*) a fost lăsată în urmă pentru poporul lui Dumnezeu” (Evrei 4, 9). Este evident că o înţelegere corectă a textului arată că *sabbatismos* – păzire a Sabatului care rămâne – este o păzire literală a zilei care aduce cu sine o experienţă spirituală. Actul fizic de odihnă reprezintă răspunsul credinţei pentru Dumnezeu.

Sabatul sub foc încrucişat

Al treilea motiv prezentat de Ratzlaff este următoarea presupunere: „Conceptul de credinţă *niciodată* nu este asociat, în vechiul legământ, cu păzirea Sabatului zilei a şaptea”.49 Această presupunere este negată de faptul că Sabatul este dat ca un semn, „după care se va cunoaşte că Eu sunt Domnul, care vă sfinţesc” (Exodul 31, 13). Este posibil ca cineva să experimenteze prezenţa sfinţitoare şi puterea lui Dumnezeu în Sabat fără „credinţă” sau „răspunsul credinţei” pentru Dumnezeu? Ba mai mult, n-a chemat profetul Isaia poporul să cinstească Sabatul prin a se „desfăta în Domnul” (Isaia 58, 14)? Se poate desfăta cineva în Domnul, în Sabat, fără a crede în El?

Al patrulea motiv avansat de Ratzlaff este în legătură cu verbul „s-a odihnit”, din Evrei 4, 10, care este la timpul trecut (timpul aorist în greceşte). Pentru el, timpul trecut arată „că orice credincios care se odihneşte de lucrările lui a făcut astfel *la un punct în timp din trecut*”. ™ Cu alte cuvinte, timpul trecut – „s-a odihnit” – nu sugerează o încetare săptămânală de la lucru în Sabat, ci o odihnă a harului împlinită deja sau experimentată în trecut.

Interpretarea aceasta nu ţine seama de două puncte importante. Primul, verbul „s-a odihnit” (*katepausen*) este trecutul simplu, pentru

că el depinde de verbul anterior *eiselthon* (cel care a intrat), care este tot la trecut. Construcţia grecească (participiu aorist) arată clar că unii au intrat deja în odihna lui Dumnezeu. Este evident că cel care „a intrat” în odihna lui Dumnezeu în trecut a intrat şi în odihna de la lucrările lui în trecut.

În al doilea rând, textul face o comparaţie simplă între încetarea lucrărilor divine şi încetarea lucrărilor umane. În traducerea RSV, textul biblic se citeşte: „Pentru că oricine intră în odihna lui Dumnezeu îşi încetează şi el lucrările lui, cum şi-a încetat Dumnezeu lucrările Sale” (Evrei 4, 10). Subiectul analogiei este simplu: aşa cum Dumnezeu şi-a încetat lucrarea spre a Se odihni în ziua a şaptea, tot aşa credincioşii care se opresc de la lucrul lor în Sabat intră în odihna lui Dumnezeu. Dacă verbul „s-a odihnit” s-a referit la „odihna harului”, cum susţine Ratzlaff, atunci, în virtutea analogiei, şi Dumnezeu a experimentat „odihna harului” – o absurditate evidentă. Toate acestea arată că analogia conţine o simplă declaraţie despre natura păzirii Sabatului, care implică încetarea lucrului spre a intra în odihna lui Dumnezeu, îngăduindu-l Lui să lucreze în noi mai deplin şi mai liber.

Sabatul şi noul legământ

Motivul pentru care ambele verbe – „intrat” (*eiselthon*) şi „odihnit” (*katepausen*) – sunt la timpul trecut (aorist) poate fi acela că autorul doreşte să accentueze că păzirea Sabatului, care a fost lăsat în urmă pentru poporul lui Dumnezeu, are două dimensiuni: trecută şi prezentă, în trecut, ea a fost exprimată de cei care au intrat în odihna lui Dumnezeu, odihnindu-se de lucrările lor (Evrei 4, 10). În prezent, noi trebuie „să ne străduim să intrăm în odihna aceasta” (Evrei 4, 11), fiind ascultători. Atât (traducerea) RSV, cât şi NIV redau cele două verbe la prezent („intră”, „încetează”), deoarece contextul subliniază calitatea prezentă şi nesfârşită a odihnei Sabatului (Evrei 4, 1.3.6.9.11).

Este odihna Sabatului o odihnă zilnică a harului? Al cincilea motiv prezentat de Ratzlaff pentru negarea sensului literal al lui *sabbatismos* – („păzire a Sabatului”), din Evrei 4, 9, este afirmaţia lui că, deoarece „făgăduinţa intrării în odihna lui Dumnezeu este bună astăzi, autorul Epistolei către Evrei nu se gândeşte la odihna Sabatului *zilei a şaptea*, ci la odihna’ harului, experimentată de credincioşi *în fiecare zi*.*51* Scriitorul Epistolei către Evrei accentuează cuvântul astăzi în diferite ocazii. În noul legământ, cineva poate intra în odihna lui Dumnezeu astăzi. El nu trebuie să aştepte până la sfârşitul săptămânii.

Credinciosul noului legământ trebuie să se bucure de odihna lui Dumnezeu în mod *continuu*".52

Mă uimeşte cum Ratzlaff interpretează greşit folosirea lui „astăzi" spre a-şi apăra părerea lui cu privire la abrogarea Sabatului. Funcţia adverbului „astăzi" – *semeron* – nu este de a învăţa o continuă odihnă de Sabat a harului, care înlocuieşte păzirea literală a Sabatului, ci el arată că păzirea Sabatului, ca experienţă de odihnă în Dumnezeu, n-a fost experimentată de către israeliţi ca popor din cauza necredinţei lor (Evrei 4, 6). Spre a dovedi acest fapt, autorul Epistolei către Evrei citează Psalmul 95, 7, unde Dumnezeu invită pe poporul Său: „Astăzi, dacă auziţi glasul Lui, nu vă împietriţi inimile" (Evrei 4, 7, cf. Psalm 95, 7).

„Astăzi" serveşte pur şi simplu să arate că dimensiunea spirituală a Sabatului ca odihnă în Dumnezeu rămâne încă pentru că Dumnezeu a reînnoit invitaţia de pe timpul lui David. A susţine că „astăzi" înseamnă păzirea zilnică a Sabatului de către creştinii „noului legământ", trăind în odihna lui Dumnezeu, înseamnă să ignori contextul istoric, şi anume că

I „astăzi" a fost rostit de Dumnezeu pe timpul lui David. Dacă interpretarea lui Ratzlaff despre „astăzi" ar fi corectă, atunci Dumnezeu înlocuise încă

Sabatul sub foc încrucişat de pe vremea lui David păzirea literală a Sabatului cu o experienţă de odihnă spirituală în El. La o astfel de concluzie absurdă se poate ajunge numai prin presupuneri gratuite în ce priveşte textele citite.

Trei niveluri de interpretare a odihnei Sabatului în Vechiul Testament. Pentru a înţelege mai bine discuţia precedentă despre odihna Sabatului din Evrei 3 şi 4, este important a nota trei sensuri atribuite odihnei Sabatului în Vechiul Testament şi în literatura iudaică. În Vechiul Testament, găsim că odihna Sabatului se referă, înainte de toate, la încetarea fizică a lucrului în ziua a şaptea (Exodul 20, 10; 23, 12; 31, 14; 34, 21). În al doilea rând, odihna Sabatului a servit pentru a rezuma aspiraţia naţională pentru o viaţă paşnică în ţara odihnei (Deut. 12, 9; 25, 19; îs. 14, 3), unde regele va da poporului „odihnă faţă de toţi vrăjmaşii" (2 Sam.7, 1; cf. 1 Regi 8, 56) şi unde Dumnezeu avea să afle „locul de odihnă" al Lui în mijlocul poporului Său şi în special în sanctuarul Lui din Sion (2 Cron. 6, 41; 1 Cron. 23, 25; Psalm 132, 8.13.14; Isaia 66, 1).

Faptul că odihna Sabatului, ca aspiraţie politică pentru pacea şi prosperitatea naţională, a rămas în mare măsură neîmplinită a inspirat cea de-a treia interpretare a odihnei Sabatului, şi anume simbolul epocii mesianice, adesea cunoscută ca „sfârşitul zilelor" sau „lumea viitoare". Theodore Friedman notează, de exemplu, că „două din cele trei pasaje în care Isaia se referă la Sabat sunt unite de profet cu sfârşitul zilelor (Isaia 56, 4 – 7; 58, 13.14; 66, 22 – 24). Nu este o simplă coincidenţă că Isaia foloseşte cuvintele desfătare (*oneg*) şi a cinsti (*kavod*) atât în descrierea Sabatului, cât şi a zilelor sfârşitului (Isaia 58, 13 – şi tu vei numi Sabatul o desfătare... şi-l vei cinsti; şi vă desfătaţi în totul de plinătatea slavei lui). Implicaţia este clară. Desfătarea şi bucuria care vor marca sfârşitul zilelor este disponibilă aici şi acum prin Sabat".53

Literatura rabinică şi apocaliptică de mai târziu procură mai explicit exemple ale interpretării mesianice-escatologice a Sabatului. De exemplu, Talmudul babilonian spune: „Rabinii noştri au învăţat că, la încheierea perioadei de şapte ani, va veni fiul lui David. R. Joseph s-a îndoit: atât de multe Sabate au trecut, totuşi el n-a venit!" 54 În lucrarea apocaliptică ce este cunoscută sub numele de *Cartea lui Adam şi a Evei* (cam în primul secol d.Hr.), arhanghelul Mihail îl mustră pe Set, spunând: „Omul

Sabatul şi *noul legământ* lui Dumnezeu, nu jeli pe morţii tăi mai mult de şase zile, pentru că în a şaptea zi este un semn al învierii şi al *odihnei* veacului ce va să vină".55 Cum a ajuns Sabatul să fie privit ca simbol al lumii viitoare? După cât se pare, asprele experienţe ale pribegiei prin pustiu şi ale exilului au inspirat mai târziu poporul să vadă Sabatul edenic ca un model al viitorului veac mesianic. De fapt, epoca mesianică este caracterizată prin abundenţă materială (Amos 9, 13 – 14; Ioel 4, 19; Isaia 30, 23 – 25; Ier.31, 12), dreptate socială (Isaia 61, 1 – 9), armonie între oameni şi animale (Osea 2, 20; Isaia 65, 25; 11, 6), longevitate extraordinară (Isaia 65, 20; Zah.8, 4), lumină strălucitoare (Isaia 30, 26; Zah. 14, 6.7) şi absenţa durerii şi a morţii (Isaia 25, 8). Această scurtă vedere generală arată că, atât în Vechiul Testament, cât şi în literatura iudaică de mai târziu, experienţa săptămânală a odihnei Sabatului a slujit nu numai spre a exprima aspiraţiile naţionale pentru o viaţă paşnică în ţara Canaanului (care au rămas neîmplinite în mare măsură), ci şi pentru a hrăni speranţa în viitorul veac mesianic, ce a ajuns să fie privit ca „Sabat şi odihnă

deplină".56

Trei niveluri de interpretare a odihnei Sabatului în Epistola lui Pavel către Evrei

Existenţa în vremurile Vechiului Testament a celor trei niveluri de interpretare a odihnei Sabatului, ca o realitate personală, naţională şi mesianică, ajută la înţelegerea celor trei sensuri din Evrei 3 şi 4. Prin unirea a doua texte, şi anume Psalmul 95, 11 şi Geneza 2, 2, scriitorul prezintă trei niveluri diferite de sens ale odihnei Sabatului. La primul nivel, odihna Sabatului arată spre odihna lui Dumnezeu la creaţiune, când „lucrările Lui fuseseră isprăvite încă de la întemeierea lumii" (Evrei 4, 3). Sensul acesta este stabilit citând Geneza 2, 2.

La al doilea nivel, odihna Sabatului simbolizează făgăduinţa intrării în ţara Canaanului, în care generaţia pustiului „n-a intrat" (Evrei 4, 6; cf. 3, 16 – 19), dar care a fost realizată mai târziu, când israeliţii, sub Iosua, au intrat în ţara odihnei (4, 8). Şi al treilea, şi cel mai important nivel, odihna Sabatului prefigurează odihna răscumpărării, care a apărut şi este disponibilă pentru poporul lui Dumnezeu prin Hristos.

Sabatul sub foc încrucişat

Cum stabileşte autorul acest ultim sens? Trăgând o remarcabilă concluzie din Psalmul 95, 7.11, pe care el îl citează de mai multe ori (Evrei 4, 3.5.7). În Psalmul 95, Dumnezeu îi invită pe israeliţi să intre în odihna Lui, de care nu a avut parte generaţia răzvrătită din pustie (Evrei 4, 7 – 11). Dumnezeu avea să reînnoiască „iarăşi" făgăduinţa odihnei Lui mult timp după intrarea în Canaanul pământesc, şi anume pe timpul lui David, spunând: „astăzi" (Evrei 4, 7). Acest fapt este interpretat de către autorul Epistolei către Evrei ca însemnând că: (a) odihna Sabatului lui Dumnezeu n-a fost epuizată când israeliţii, sub Iosua, au găsit un loc de odihnă în ţară, ci ea încă mai „rămâne pentru poporul lui Dumnezeu" (4, 9); (b) o astfel de odihnă a apărut odată cu venirea lui Hristos (Evrei 4, 3.7).

Expresia „astăzi, dacă auziţi glasul Lui" (Evrei 4, 7) conţine o referire clară la Hristos. Cititorii au auzit glasul lui Dumnezeu „la sfârşitul acestor zile" (Evrei 1, 2), cum El a vorbit prin Hristos, şi au primit făgăduinţa odihnei Sabatului. Deci, în lumina întrupării şi a jertfei lui Hristos, încetarea lucrului în Sabat (Evrei 4, 10) înseamnă atât o experienţă prezentă a mântuirii (Evrei 4, 3), cât şi o nădejde a viitoarei părtaşii cu Dumnezeu (Evrei 4, 11). Pentru autorul Epistolei

către Evrei, cum arată clar Gerhard von Rad, „întregul scop al creaţiunii şi întregul scop al mântuirii sunt reunite” în împlinirea odihnei originare din Sabat a lui Dumnezeu.[57]

Natura odihnei Sabatului în Evrei. Care este natura „odihnei Sabatului” care mai este încă valabilă pentru poporul lui Dumnezeu (Evrei 4, 9)? Autorul se gândeşte la o odihnă literală, dar şi la cea spiritual-simbolică a Sabatului. Autorul dă păzirii literale a Sabatului o semnificaţie mai profundă, şi anume aceea de răspuns al credinţei pentru Dumnezeu, înţelegerea literală a păzirii Sabatului se sprijină pe folosirea istorică a termenului *sabbatismos* – „păzire a Sabatului” – din versetul 9 şi pe descrierea păzirii Sabatului ca încetare a lucrului, din versetul 10: „Fiindcă cine intră în odihna Lui, se odihneşte şi el de lucrările lui, cum S-a odihnit Dumnezeu de lucrările Sale”.

Mai înainte, am notat că *sabbatismos* este folosit atât în literatura păgână, cât şi în cea creştină ca însemnând păzirea literală a Sabatului, în consecinţă, prin folosirea acestui termen, scriitorul Epistolei către Evrei spune simplu că „o odihnă de Sabat a fost lăsată în urmă pentru poporul lui Dumnezeu”. Valoarea doveditoare a acestui text este sporită prin

faptul că scriitorul nu pune în discuţie permanenţa păzirii Sabatului; el socoteşte aceasta de la sine înţeles.

Natura literală a păzirii Sabatului este arătată şi de următoarele versete, care vorbesc despre încetarea lucrului ca reprezentând intrarea în odihna lui Dumnezeu: „Fiindcă cine intră în odihna Lui, se odihneşte şi el de lucrările lui, cum S-a odihnit Dumnezeu de lucrările Sale” (Evrei 44, 10). Majoritatea comentatorilor interpretează încetarea lucrului din Evrei 4, 10 într-un sens figurat, ca „abţinere de la munca servilă”, care înseamnă activităţi păcătoase. În felul acesta, păzirea creştină a Sabatului nu înseamnă întreruperea lucrului zilnic în a şaptea zi, ci abţinerea tot timpul de la fapte păcătoase. Cu alte cuvinte, credincioşii „noului legământ” experimentează odihna Sabatului nu ca o încetare *a activităţii fizice* în a şaptea zi, ci ca o odihnă a mântuirii *în fiecare zi*. După cum o prezintă Ratzlaff, „credinciosul noului legământ trebuie să se bucure de odihna lui Dumnezeu continuu”.[58]

Spre a sprijini această părere, se face apel la referirea „faptele moarte” din Evrei (Evrei 6, 1; 9, 14). Un astfel de concept nu poate fi

citit în Evrei 4, 10, unde se face o comparaţie între încetarea activităţii divine şi a celei umane. Este absurd a crede că Dumnezeu S-a oprit de la „faptele păcătoase”. Subiectul analogiei este simplu: după cum Dumnezeu şi-a încetat în ziua a şaptea lucrarea de creaţiune, tot aşa credincioşii trebuie să înceteze în aceeaşi zi lucrările lor. Aceasta este o afirmaţie simplă despre natura păzirii Sabatului, care implică în mod principal încetarea lucrului.

Însemnătatea păzirii Sabatului în Evrei. Grija autorului Epistolei către Evrei nu este doar de a-i încuraja pe cititorii lui să-şi întrerupă activităţile vremelnice în Sabat, ci, mai degrabă, să-i ajute să înţeleagă profunda semnificaţie a actului odihnei pentru Dumnezeu în Sabat. Cei cărora le era destinată epistola sunt arătaţi ca „evrei” probabil din cauza tendinţei lor de a adopta obiceiurile liturgice evreieşti pentru a dobândi acces la Dumnezeu. Aceasta se desprinde din apelul din Evrei 7 – 10, pentru descurajarea oricărei participări la slujbele jertfelor de la templu. Aşa că acestor evrei creştini nu mai era nevoie să li se amintească de aspectul încetării activităţii fizice al păzirii Sabatului. Aspectul acesta produce numai o idee negativă a odihnei, care să încurajeze tendinţele

Sabatul sub foc încrucişat iudaizante existente. Ei trebuia, în schimb, să înţeleagă însemnătatea actului de odihnă în Sabat, mai ales în lumina venirii lui Hristos.

Această însemnătate profundă poate fi văzută în antitezele pe care le face autorul între cei care n-au reuşit să intre în odihna lui Dumnezeu din cauza „necredinţei” – *apeitheias* – (Evrei 4, 6.11), necredincioşie care rezultă din neascultare, şi cei care intră în odihna lui Dumnezeu prin „credinţă” – *pistei* – (Evrei 4, 2.3), acea credincioşie care rezultă din ascultare.

Capitolul 4 cuprinde mai pe deplin însemnătatea păzirii Sabatului ca răspuns al credinţei în Dumnezeu în legătură cu relaţia dintre Mântuitorul şi Sabat. Mai profunda însemnătate a păzirii Sabatului în Epistola lui Pavel către Evrei reflectă în mare măsură înţelegerea mântuitoare a zilei pe care o găsim în Evanghelii. Oferta lui Hristos de „odihnă” a Lui (Matei 11, 28) reprezintă esenţa „odihnei Sabatului”, disponibilă „astăzi” pentru poporul lui Dumnezeu (Evrei 4, 7.9).

Actul odihnei în Sabat pentru autorul Epistolei. către Evrei nu este o simplă rutină, un ritual (cf„Jertfă” – Mat. 12, 7), ci, mai degrabă,

un răspuns al credinţei pentru Dumnezeu. Un astfel de răspuns nu atrage după sine împietrirea inimii cuiva (Evrei 4, 7), ci este receptiv „să audă glasul Lui" (Evrei 4, 7). Aceasta înseamnă experimentarea odihnei mântuitoare a lui Dumnezeu, nu prin fapte, ci prin credinţă (Evrei 4, 2.3.11). În Sabat, aşa cum pe bună dreptate o spune Jean Calvin, credincioşii trebuie „să-şi înceteze lucrul, spre a-l îngădui lui Dumnezeu să lucreze în ei".59

Prin această interpretare lărgită a păzirii Sabatului în lumina jertfei lui Hristos, se intenţiona să fie dezobişnuiţi creştinii de înţelegerea prea materialistă a păzirii lui. Spre a realiza acest obiectiv, autorul, pe de o parte, îi asigură pe cititorii lui de permanenţa binecuvântărilor preconizate prin păzirea Sabatului, iar pe de altă parte, explică faptul că o astfel de binecuvântare poate fi primită numai prin experimentarea Sabatului ca răspuns al credinţei pentru Dumnezeu.

Este evident că, pentru autorul Epistolei către Evrei, păzirea Sabatului care rămâne pentru creştinii „noului legământ" nu este numai o experienţă fizică de încetare a lucrului în ziua a şaptea, ci şi un răspuns al credinţei, un răspuns afirmativ „astăzi" pentru Dumnezeu. Karl Barth o spune în mod elocvent. Actul odihnei în Sabat este un act de renunţare la eforturile

noastre omeneşti de a dobândi mântuirea, pentru „a îngădui harului atotputernic al lui Dumnezeu să aibă primul şi ultimul cuvânt în fiecare moment".60

Concluzie

Studiul anterior despre legătura Sabatului cu noul legământ a arătat că există o unire organică între vechiul şi noul legământ – o unire care este reflectată în continuitatea Sabatului. Ambele legăminte fac parte din legământul cel veşnic (Evrei 3, 20), adică din angajamentul lui Dumnezeu de a-i salva pe păcătoşii pocăiţi. În ambele legăminte, Dumnezeu invită pe poporul Său să accepte binevoitoarea prevedere a mântuirii prin trăirea în conformitate cu principiile morale pe care i le-a descoperit. Hristos n-a venit să anuleze sau să modifice Legea morală, ci s-o lămurească şi să-i descopere înţelesul profund. Hristos, în lucrarea Lui, a lămurit cum este întruchipat principiul iubirii în Cele Zece Porunci, în general, şi în Sabat, în special.

Dintre toate poruncile, Sabatul ne oferă ocazia cea mai concretă

de a ne arăta iubirea faţă de Dumnezeu, pentru că ne invită să-l consacram lui Dumnezeu timpul nostru. Timpul este esenţa vieţii noastre. Felul în care ne folosim timpul este indiciul priorităţilor noastre. Un motiv major pentru care a fost atacat Sabatul de către mulţi pe parcursul istoriei umane este că natură umană păcătoasă este centrată spre eu, mai degrabă decât spre Dumnezeu. Mulţi oameni doresc să folosească timpul Sabatului mai degrabă în căutare de plăceri personale sau profit decât pentru prezenţa şi pacea lui Dumnezeu.

Credincioşii noului legământ, care în Sabat îşi încetează lucrul spre a-l îngădui lui Dumnezeu să lucreze în ei mai deplin şi mai liber, dovedesc în mod palpabil că Dumnezeu contează într-adevăr în viaţa lor. Ei se fac pe ei înşişi receptivi şi sensibili faţă de prezenţa, pacea şi odihna lui Dumnezeu. Într-un timp când aşa-numita teologie a „noului legământ” îi înşală pe mulţi creştini să creadă în principiul iubirii, „mai simplu” şi „mai bun”, Sabatul ne provoacă să-l oferim lui Dumnezeu nu doar o slujire cu buzele, ci slujirea întregii noastre fiinţe, prin consacrarea în slujba Lui a timpului şi vieţii noastre.

Sabatul sub foc încrucişat

Note

1. Lewis Sperry Chafer, *Dispensaţionalism* (Dallas, 1936), p.107.

2. Un studiu despre „Sabat”, pus în circulaţie de Biserica Mondială a lui Dumnezeu în 1995, enumera cartea lui Dale Ratzlaff, *Sabbath în Crisis*, ca una din sursele majore folosite. Celelalte două surse sunt: numărul special al lui *Verdict* (voi. 4), cu titlul, *JSabbatarianism Reconsidered*”, publicat de Robert Brinsmead la 4 iunie 19 81, şi simpozionul *Front Sabbath to the Lord $ Day*, publicat de Zondervan în 1982.

3. Clay Peck „N*ew Covenant”* Ch*ristians* (Berthoud, Colorado, 1998), p.2.

4. Joseph Tkach, Jr.The New Covenant and the Sabbath”, *Pastoral General* Report (decembrie 21, 1994), pp. 8, 11.

5. Joseph Tkach, Jr., *Pastoral General Report* (5 ianuarie 1995), p. 1.

6. „Covenant in the Bible”, un studiu biblic pregătit de Biserica Mondială a lui Dumnezeu şi afişat în pagina Web a lor (www.weg.org. – 15 sept. 1998), p.3.

7. *Ibid*., p.4.

8. Joseph Tkach, Jr. (nota 4), p.2.

9. *Ibid*., p. 11. *O*. *Ibid*., *p*. 6. *U*. *Ibid*., *pl*.

12. „The Sabbath în Acts and the epistles", un studiu biblic pregătit de Biserica Mondială a lui Dumnezeu şi afişat în pagina Web a lor (www.weg.org., Sept. 1998), p.3.

13. *Ibid*., *pp*. 3 – 4.

14. Pierre Grelot şi Jean Giblet, „Covenant", *Dictionary Biblical Theology*, ed., de Xavier Leon – Dufour (New York, 1970), p.95.

15. George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan, 1974), p. 507.

16. *Ibid*., *p*. 507.

17. Greg L. Bahnsen, „The Theonomic Reformând Approach to the Law and Gospel, *in The Law*, *the Gospel*, *and the Modern Christian* (Grand Rapids, Michigan, 1993), p.97.

18. Dale Ratzlaff, *Sabbath în Crisis*: *Transfer*/*Modification*? *Reformation*/*Continuation*? *Fulfilment*/*Transformation*? (Applegate, California, 1990), p.73.

Yi. *Ibid*., *p*. *13*.

20. *Ibid*., *p*. 78.

21. *Ibid*., *p*. 180.

Sabatul şi noul legământ

22. *Ibid*., *p*. 181.

23. *Ibid*., *p*. 182.

24. *Ibid*., pp. 182, 183, 185.

25. *Ibid*., *p*. 185.

26. *Ibid*., *p*. 74.27. /te/., p.7*3.2S*. *Ibid*., *p*. 185.

29. *Ibid*., *p*. 207.

30. George Eldon Ladd (nota 15), p.128.

31. Walter C. Kaiser, „The Law as God's Gracious Guidance for the Promotion of Holiness", în *The Law*, *the Gospel*, *and the Modern Christian* (Grand Rapids, 1993), p. 198.

32. Dale Ratzlaff (nota 18), p. 228.

33. *Ibid*., *p*. 228.

34. *Ibid*., *p*. 229.

35. *Ibid*., *p*. 229.

36. John H. Gerstner, „Law in the NT", *International Standard Bible Encyclope-dia*, ediţie revăzută (Grand Rapids, 1960), vol. 3, p.88.

37. „Does Hebrews 4: 9 Command Us to Keep the Sabbath?" Un

studiu pregătit de Biserica Mondială a lui Dumnezeu şi afişat în pagina Web a lor (www.weg.org – septembrie 1998), p.l.

38. „The New Covenant and the Sabbath", un studiu biblic pregătit de Biserica Mondială a lui Dumnezeu şi afişat în pagina Web a lor (www.weg.org – septembrie 1998), pp. 9 – 10.

39. „Does Hebrews 4: 9 Command Us to Keep the Sabbath?" (nota 37), pp.8 – 9.

40. Dale Ratzlaff (nota 18), p. 197.41. /te/., p. 198.

42. Walter C. Kaiser (nota 31), p. 186.

43. Dale Ratzlaff (nota 18), p. 246.

44. Plutarch, *De Superstitione* (Moralia 1660); Justin Martirul, *Dialogue with Tripho* 23, 3; Epiphanius, *Adversus Haereses* 30, 2, 2; *Apostolic Constitutions* 2, 36.

45. Andrew T. Lincoln, „Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament", în *From Sabbath to the Lord's Day*, ed. Donald A. Carson (Grand Rapids, 1982), p. 213.

46. *Ibid*.

17. Dale Ratzlaff (nota 18), p. 243. *X. Ibid*., *pp*. 243 – 244.

Sabatul sub foc încrucişat

49. *Ibid*., p. 244.

50. *Ibid*.

51. *Ibid*.

52. *Ibid*., p. 247.

53. Theodore Friedman, „The Sabbath: Anticipation of Rédemption", *Judaism* 16 (1967), p. 445. Friedman notează că „la sfârşitul lui *Mishnah Tamid* (*Rosh Hashanah* 31 a) citim: *Un Psalm, o cântare pentru ziua Sabatului* – o cântare pentru timpul ce va să vină, pentru ziua care este toată odihna Sabatului în viaţa cea veşnică. Gemara afirmă că Sabatul este a şaizecea parte din lumea viitoare"(*ibid*., p.443).

54. Sanhedrin 97 a.

55. *Thebooks of Adam andeve* 51, 1, 2 în R.H. Charles ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford, 1913), voi 2, p. 153. *CÂA pocalypsis of Moses* 43 3. O părere similară se află în *Genesis Rabah* 17 *5* „Există trei antitipuri: antitipul morţii este somnul, antitipul profeţiei este visul, antitipul veacului ce va să fie este Sabatul". Cf. *Genesis Rabbah 44*: *11*.

56. *Mishna Tamid* 7: 4. Vederea Sabatului ca simbol şi anticipare

a epocii mesianice a dat sărbătoririi săptămânale a Sabatului o notă de bucurie şi speranţă pentru viitor. Cf. *Genesis Rabbah* 17: 44; *Baba Berakot* 57 f. Theodore Friedman arată că unele reglementări ale Sabatului, stabilite de şcoala Shammai, s-a intenţionat să ofere o pregustare a epocii mesianice (nota 53 pp.447 – 452).

57. Gerhard von Rad, „There Remains Still a Rest for the People of God", *in The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York, 1965), pp. 94 – 102.

58. Dale Ratzlaff (nota 18), p. 247.

59. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Grand Rapids, Michigan, 1965), vol. 2, p.337. Karl Barth observă entuziast că, prin odihna din Sabat în felul cum S-a odihnit Dumnezeu (Evrei 4, 10), credinciosul participă în mod conştient la mântuirea oferită de Dumnezeu. (*Church Dogmatic* [Edinburgh, 1961], vol. 3, partea 2, p.50).

60. Karl Barth (nota 59), p. 51.

Capitolul 4
SABATUL
ŞI *
MÂNTUITORUL

Inima omului doreşte după reasigurare constantă de iertare, acceptare şi mântuire divină. Fiecare dintre noi ar vrea să ştie dacă Dumnezeu l-a iertat, dacă este mântuit. În Scriptură, reasigurarea iertării şi a mântuirii divine este comunicată nu numai în mod verbal, ci şi prin tipuri şi simboluri. Sistemul jertfelor, botezul, Cina Domnului, spălarea picioarelor şi Sabatul, toate sunt ilustraţii stabilite de Dumnezeu să-i ajute pe credincioşi să conceapă şi să experimenteze asigurarea mântuirii.

Sabatul ocupă un loc unic între diferitele instituţii date de Dumnezeu. El este unic în *originea*, *natura*, *supravieţuirea şi funcţia lui*. Este unic în *originea* lui, pentru că este cea dintâi instituţie stabilită de Dumnezeu prin care-şi invită poporul să intre în bucuria odihnei şi părtăşiei Lui (Gen. 2, 2 – 3). Este unic în *natura* lui, pentru că nu este un obiect material sau un loc accesibil numai câtorva, ci o zi (timp) accesibilă tuturor. Fiind timp, Sabatul îi invită pe credincioşi să experimenteze părtăşia divină – nu prin „obiecte sfinte", ci prin timp împărtăşit împreună.

Sabatul este unic în *supravieţuirea* lui, pentru că a supravieţuit

căderii în păcat, potopului, robiei egiptene, exilului babilonian, legislaţiei romane anti-Sabat (promulgată de împăratul Adrian în anul 135 d.Hr.), temporarei introduceri franceze şi ruseşti a săptămânii de zece zile şi recentelor încercări de a nega validitatea lui pentru astăzi de către numeroase teze de doctorat catolice şi protestante, epistola pastorală a papei, *Dies Domini*, publicaţii anti-Sabat produse de foşti sabatarieni. Este unic *mfuncţionarea* lui, pentru că el i-a ajutat pe evrei şi pe creştini să conceapă, să interiorizeze şi să experimenteze realitatea creatoare a lui Dumnezeu şi împlinirile mântuitoare.

Importanţa acestui studiu. Studiul acesta îşi derivă importanţa din faptul că mulţi creştini cred că Sabatul este o instituţie a vechiului legământ.

Sabatul sub foc încrucişat care arăta spre Mântuitorul care avea să vină. Hristos a împlinit funcţia tipologică a Sabatului prin misiunea Lui răscumpărătoare. Felul în care Hristos a împlinit Sabatul este totuşi diferit înţeles de către creştini. Pentru unii, Hristos a împlinit porunca Sabatului prin terminarea totală a păzirii lui şi înlocuirea lui cu o experienţă actuală a odihnei mântuirii, disponibilă pentru credincioşi în fiecare zi. Aceasta este mai ales poziţia luterană, de curând adoptată de Biserica Mondială a lui Dumnezeu, de Dale Ratzlaff, în cartea sa *Sabbath în Crisis*, şi de câteva comunităţi „adventiste" independente.

Pentru alţi creştini, Hristos a împlinit şi terminat numai aspectul *ceremonial* al poruncii Sabatului, şi anume păzirea specifică a *zilei a şaptea*, care a prefigurat odihna mântuirii, oferită de Hristos. Totuşi, ei cred că aspectul *moral* al poruncii Sabatului, care constă din principiul păzirii *unei zile din şapte*, n-a fost abrogat de Hristos, ci a fost transferat păzirii primei zile din săptămână – duminica. Aceasta este mai ales poziţia catolică şi calvinistă, adoptată de biserici din tradiţia reformată.

Numitorul comun al celor două poziţii este că Hristos a împlinit funcţia ceremonial-tipologică a Sabatului, eliberând în felul acesta pe urmaşii Lui de obligaţia de a păzi Sabatul zilei a şaptea. Pe parcursul studiului nostru, am găsit că această părere dominantă constituie un atac major împotriva validităţii şi valorii păzirii Sabatului pentru creştinii de astăzi şi, prin urmare, merită o analiză atentă.

Obiectivul acestui capitol. Capitolul acesta explorează ce legătură are Sabatul cu Mântuitorul care, în Vechiul Testament, avea să

vină şi Mântuitorul din Noul Testament, care a venit. Prima parte examinează tipologiile sabatice ale răscumpărării mesianice din Vechiul Testament şi literatura ebraică. Aici ne concentrăm asupra temelor semnificative privind Sabatul, care au hrănit speranţa răscumpărării în inima poporului lui Dumnezeu din vremurile Vechiului Testament. A doua parte tratează însemnătatea şi funcţia răscumpărătoare a Sabatului în Noul Testament. Punctul central al acestei secţiuni este însemnătatea Sabatului pentru creştinii de astăzi, în lumina învăţăturii şi a lucrării lui Iisus privind Sabatul.

Problema în discuţie este legătura dintre mântuirea mesianică prefigurată prin Sabat şi lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Simplu spus.

Sabatul şi *Mântuitorul* problema cu care dorim să ne ocupăm în acest capitol este aceasta: A împlinit Hristos tipologiile sabatice ale răscumpărării, *terminând* cu funcţia Sabatului, ca în cazul slujbelor de la templu (Evrei 8, 13; 9, 23 – 28), sau *actualizând* şi îmbogăţind semnificaţia şi păzirea lui prin lucrarea Lui răscumpărătoare?

În mod surprinzător, literatura sabatariană ignoră, în mare măsură, acest aspect important al sensului şi funcţiei răscumpărătoare a Sabatului din Vechiul şi Noul Testament. Ea se concentrează, în primul rând, asupra originii de la creaţiune a Sabatului şi a continuităţii lui pe parcursul istoriei răscumpărării. Totuşi, o apreciere pentru rezolvarea teologică a Sabatului, de la memorialul unei creaţiuni perfecte la celebrarea deplinei răscumpărări şi restaurări finale, poate avea pentru credincioşi o mare însemnătate şi o experienţă mai bogată a păzirii Sabatului.

Partea I

SABATUL ŞI MÂNTUITORUL ÎN VECHIUL TESTAMENT

Istoria creaţiunii este, într-un sens, istoria refacerii: refacerea dezordinii în ordine, din haos în cosmos (stare organizată, armonioasă). În evenimentul creaţiunii, Sabatul descoperă scopul primului act răscumpărător al lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat lumea aceasta nu doar pentru bucuria de a face ceva nou şi frumos dintr-o materie fără formă (Gen. 1, 2), ci pentru plăcerea specială de a avea părtăşie cu creaturile Sale.

Acest adevăr este reflectat mai ales în binecuvântarea şi sfinţirea Sabatului. Deoarece ceea ce face ca o zi sau un loc să fie sfânt este manifestarea sfintei prezenţe a lui Dumnezeu, sfinţirea Sabatului

descoperă angajamentul lui Dumnezeu de a binecuvânta creaturile Sale cu viaţă îmbelşugată prin sfânta Sa prezenţă. Dumnezeu a „sfinţit" sau „a făcut sfântă" ziua a şaptea (Gen. 2, 3), punând-o deoparte, pentru manifestarea sfintei Sale prezenţe în mijlocul creaturilor Sale. Altfel spus, binecuvântând şi sfinţind ziua a şaptea, Dumnezeu şi-a descoperit intenţia de a oferi omenirii nu numai lucruri frumoase, ci şi plăcuta experienţă a părtăşiei cu El.

O făgăduinţă a lui Emanuel. Când experienţa unei vieţi vesele a fost umbrită de păcat, Sabatul a devenit simbolul angajamentului divin de a reface relaţiile rupte. De la a fi simbol al împlinirilor iniţiale *cosmologice* ale lui Dumnezeu (adică aducerea la existenţă a unui cosmos perfect dintr-un haos), Sabatul a devenit simbolul viitoarelor activităţi *soteriologice* (adică răscumpărarea poporului Său din robie la libertatea Lui). De la a servi ca simbol al *intrării iniţiale a lui Dumnezeu în timpul uman*, spre a binecuvânta şi sfinţi fiinţele umane cu prezenţa Sa divină, Sabatul a devenit un simbol *al viitoarei intrări a lui Dumnezeu în trup omenesc*, spre a deveni „Emanuel – Dumnezeu cu noi". Atât prima, cât şi a doua venire a lui Hristos reprezintă împlinirea scopului lui Dumnezeu pentru această lume, exprimat, la început, prin binecuvântarea şi sfinţirea Sabatului.

Sabatul şi Mântuitorul în cartea sa *Toward an* American *Theology*, Herbert W. Richardson subliniază legătura dintre sfinţirea Sabatului la creaţiune şi întruparea lui Hristos. El scrie: „Dumnezeu a creat lumea astfel, încât oaspetele Sabatului, Iisus Hristos, să poată veni să locuiască în ea. Adică lumea a fost creată de dragul lui Emanuel-Dumnezeu cu noi. De aceea, întruparea nu este o operaţiune de salvare hotărâtă după ce păcatul a intrat în această lume. Mai degrabă venirea lui Hristos împlineşte scopul lui Dumnezeu creând lumea".1

A urmări cum a împlinit Sabatul funcţia de refacere în Vechiul şi Noul Testament nu este o sarcină uşoară, pentru trei motive majore: (1) Sabatul a stat la baza unor noi idei. Diferite trăsături ale conceptelor sabatice, precum subiectele de „odihnă", „pace" şi „desfătare" din Sabat, cosmosul cel mic, experienţa eliberării anilor sabatici şi structura sabatică a timpului, toate au fost folosite spre a exprima viitoarele aşteptări (escatologice) ale eliberării divine. (2) Mesajul de eliberare al Sabatului a fost aplicat, după cum vom vedea, atât la problemele imediate pentru refacere politică, cât şi la viitoare

aşteptări mesianice de răscumpărare. Această dublă aplicaţie la acelaşi subiect creează o uşoară confuzie în mintea unui cititor neavertizat. (3) Izvoarele biblice şi extrabiblice ne procură informaţii fragmentate, mai degrabă decât o explicaţie sistematică a diferitelor niveluri de semnificaţii atribuite Sabatului. De asemenea, unele aluzii la subiectele sabatice din Vechiul Testament devin mai clare în lumina interpretării lor de către Noul Testament, în mod special în Evrei 3 şi 4.

Prima zi a lui Adam. În vremurile Vechiului Testament, Sabatul nu oferea doar odihnă personală şi eliberare de povara muncii şi a nedreptăților sociale, ci şi speranţă în viitoarea răscumpărare mesianică de pace şi prosperitate.2 Ultima funcţiune a fost, după cât se pare, inspirată de rolul Sabatului în creaţiunea originală a lui Dumnezeu.

Geneza nu conţine nicio afirmaţie despre păzirea reală a Sabatului de către Adam şi Eva înainte de expulzarea lor din grădina Edenului. Totuşi, tabloul de perfecţiune şi satisfacţie (ia seama la înşeptita repetare a expresiei „crabun”-Gen. 1, 4.10.17.18.21.24.31) pe care-l descrie, mai ales prin divina binecuvântare şi sfinţire a zilei a şaptea (Gen.2, 3), putea uşor să le ofere credincioşilor baza pentru o viziune a epocii mesianice.

Paralelele şi echivalenţele din Sabatul din Geneza, *prima zi* a lui Adam după crearea lui, şi *ultimele zile* ale epocii mesianice sunt în mod explicit

Sabatul sub foc încrucişat prezentate în izvoarele biblice şi extrabiblice. Pentru a ilustra cum a devenit Sabatul creaţiunii simbolul refacerii şi al răscumpărării mesianice, vom examina, pe scurt, câteva subiecte semnificative.

Pacea şi armonia Sabatului. Pacea şi armonia care au existat între Adam şi animale în Sabatul creaţiunii vor fi restaurate în epoca mesianică, atunci când „lupul va locui împreună cu mielul şi pardosul se va culca împreună cu iedul; viţelul, puiul de leu şi vitele îngrăşate vor fi împreună şi le va mâna un copilaş” (Isaia 11, 6). Tot atunci, conform aceleiaşi profeţii, „pământul va fi plin de cunoştinţa Domnului ca fundul mărilor de apele ce-l acoperă” (Isaia 11, 9).3 Această viziune a pământului, plin de pacea şi cunoştinţa lui Dumnezeu, din zilele de pe urmă, poate foarte bine să fie inspirată de priveliştea primelor zile, al căror rezumat este Sabatul.

Legătura dintre primul Sabat şi zilele de apoi, sau lumea care

are să vină, este sugerată de acele reglementări rabinice ale Sabatului care interziceau omorârea insectelor sau purtarea armelor în Sabat, pentru că această zi reprezintă o pregustare a lumii viitoare. De exemplu, Rabi Simeon B. Eleazar învaţă că „verminele (purici, păduchi) nu trebuie să fie omorâte în Sabat; aceasta este părerea lui Beth Shammai (un conducător de şcoală rabinică) … Dacă cineva omoară o vermină în Sabat, este ca şi cum ar fi omorât o cămilă”.4

Mishna, o colecţie veche de legi iudaice, spune de asemenea despre Sabat: „Un om nu poate să iasă cu o sabie, cu un arc, scut, măciucă sau lance… pentru că este scris: din săbiile lor îşi vor făuri fiare de plug şi din suliţele lor cosoare: niciun popor nu va mai scoate sabia împotriva altuia şi nu vor mai învăţa războiul”.5 Aceste puternice intervenţii rabinice derivă din noţiunea absenţei morţii în timpul Sabatului primordial, care a servit ca model al lumii viitoare. Abţinerea de la orice formă de ucidere în Sabat reprezintă o pregustare a lumii viitoare.

Prosperitatea Sabatului. Prosperitatea şi abundenţa materială, care au caracterizat Sabatul la creaţiune, au inspirat viziunea profetică a extraordinarei abundente materiale din timpul epocii mesianice. Amos declară: „Iată, vin zile, zice Domnul, când plugarul va ajunge pe secerător, şi cel ce calcă strugurii pe cel ce împrăştie sământa, când mustul va

Sabatul şi Mântuitorul picura din munţi şi va curge de pe toate dealurile” (9, 13). Descrieri similare se găsesc în Isaia (4, 2; 7, 22; 30, 23 – 25), Ioel (4, 9), Tefania (3, 13), Ieremia (30, 19; 31, 24) şi Ezechiel (34, 13 – 14; 47, 12).

Lucrări evreieşti şi creştine de mai târziu abundă în descrieri ale prosperităţii materiale a lumii viitoare, adesea egalate cu Sabatul cosmic.6 De exemplu, *Epistola lui Barnaba* (cam 135 d.Hr.), inclusă printre scrierile „părinţilor apostolici”, interpretează mileniul ca Sabatul cosmic, care va urma după cei şase mii de ani, simbolizat de cele şase zile ale creaţiunii şi caracterizat prin domnia paşnică, prosperă şi măreaţă a lui Hristos pe acest pământ („El schimbă soarele, luna, stelele, apoi. Se va odihni bine în ziua a şaptea” – 15, 5).7

Semnificaţia tipologică a Sabatului, ca simbol al viitoarei epoci de odihnă şi prosperitate, explică, probabil, de ce şcoala rabinică a lui Shammai a interzis contribuţiile pentru săraci în Sabat, în sinagogă, sau chiar a da zestre unei orfane spre a se căsători.8 în gândirea

rabinică, actele de caritate în Sabat ar nega prefigurarea prosperităţii materiale a epocii mesianice.

Desfătarea Sabatului. Desfătarea şi bucuria Sabatului edenic a inspirat de asemenea viziunea profetică a epocii mesianice. Theodore Friedman notează că „două din trei texte în care Isaia se referă la Sabat sunt legate de sfârşitul zilelor (Isaia 56, 1 – 7; 58, 13.14; 66, 20 – 24). Nu este o simplă coincidenţă faptul că Isaia foloseşte cuvintele desfătare (*oneg*) şi *cinste* (*kavod*) atât în descrierea Sabatului, cât şi a zilelor sfârşitului (58, 13 – dacă Sabatul va fi desfătarea ta... şi dacă îl vei cinsti; 66, 11 – Ca să vă desfătaţi în totul de plinătatea slavei lui). Implicaţia este clară. Desfătarea şi bucuria care vor marca sfârşitul zilelor sunt disponibile aici şi acum prin Sabat”.9 Conceptul de „desfătare a Sabatului” se pare că derivă din viziunea Sabatului edenico zi de bucurie, lumină, armonie şi pace care serveşte ca model al epocii mesianice.

Lumânări în Sabat. Desfătarea Sabatului este exprimată în tradiţia evreiască mai ales prin aprinderea de lumânări în acea zi. Actul acesta, pe care-l împlinesc femeile evreice, este interpretat ca fiind simbolul extraordinarei lumini pe care Dumnezeu a făcut-o să lumineze timp de 36 de ore spre cinstirea Sabatului (adică de vineri dimineaţa până sâmbătă seara). Concluzia aceasta rezultă dintr-o curioasă interpretare rabinică.

Sabatul sub joc încrucişat având titlul Psalmului 92: „Un Psalm. O cântare pentru ziua Sabatului”. „R. Levi a spus, în numele lui R. Zimra: Pentru ziua de Sabat, adică pentru ziua la care întunericul nu participă. Veţi găsi scris despre celelalte zile: A fost o seară, şi apoi a fost o dimineaţă, aceasta a fost ziua...; dar cuvintele a fost o seară nu sunt scrise despre Sabat. Lumina Sabatului a continuat pe parcursul a 36 de ore”. 10

Midrash, un vechi comentariu evreiesc al Vechiului Testament, interpretează textul „Dumnezeu a binecuvântat ziua a şaptea” (Gen. 2, 3) ca însemnând că El l-a binecuvântat cu binecuvântarea luminii.1 Adam a fost primul care a beneficiat de o astfel de binecuvântare, pentru că Dumnezeu a lăsat ca lumina Sa să lumineze asupra lui, deşi merita să fie lipsit de ea din cauza neascultării.12 Rolul răscumpărător al Sabatului primordial în tradiţia iudaică este impresionant.13 Fiind socotit simbol al răscumpărării primordiale din haos la un cosmos desăvârşit, Sabatul putea să simbolizeze în mod efectiv viitoarea

restaurare mesianică. Tradiţia de a aprinde lumânări în Sabat era legată în mod simbolic atât de lumina spuranaturală care a luminat asupra lui Adam în timpul primului Sabat, cât şi de o asigurare a mântuirii şi a extraordinarei lumini a epocii mesianice.

Profeţii au văzut apariţia strălucitoarei lumini din timpul zilelor de pe urmă: „Şi lumina lunii va fi ca lumina soarelui, iar lumina soarelui va fi de şapte ori mai mare (ca lumina a şapte zile)" (Isaia 30, 26). Comparaţia cu *lumina a şapte zile* probabil că este o aluzie la cele şapte zile ale creaţiunii, care, conform cu o veche Midrash, erau scăldate într-o extraordinară lumină, mai strălucitoare decât soarele.14

Remarca lui Zaharia că „nu va fi zi, nici noapte; dar spre seară se va arăta lumina" (Zaharia 14, 7) probabil că se referă la ziua a şaptea a creaţiunii, care, în Geneza, nu are menţiunea de „seară şi dimineaţă". Un astfel de detaliu a fost interpretat ca însemnând că Sabatul a fost binecuvântat în mod deosebit prin continua lumină supranaturală.

Să se noteze că, în timp ce Ratzlaff apelează la absenţa expresiei „seară şi dimineaţă" pentru ziua a şaptea, spre a dovedi că Dumnezeu n-a sfinţit o a şaptea zi literală, ci o continuă stare de părtăşie deschisă cu Dumnezeu independent de Sabat, 15 tradiţia iudaică interpretează un astfel de detaliu ca arătând spre lumina extraordinară în care s-a scăldat ziua a şaptea. Viziunea profetică a extraordinarei lumini a epocii mesianice derivă, foarte probabil, din noţiunea de lumină experimentată de Adam în

Sabatul şi *Mântuitorul* primul Sabat – lumină care, conform cu tradiţia iudaică, a dispărut la încheierea Sabatului creaţiunii din cauza neascultării lui, dar care este aşteptată să reapară în epoca mesianică.16

Odihna Sabatului. Subiectul odihnei Sabatului (*menuhah*), care, în „spiritul biblic", aşa cum explică Joshua Heschel, „este aceeaşi ca fericire şi linişte, ca pace şi armonie", 17 a servit ca o tipologie efectivă a epocii mesianice, adesea cunoscute ca „sfârşitul zilelor" sau „lumea viitoare". În Vechiul Testament, noţiunea de „odihnă" este folosită spre a explica atât aspiraţiile naţionale, cât şi pe cele mesianice. Ca aspiraţie naţională, odihna Sabatului prefigura o viaţă paşnică în ţara odihnei (Deut. 12, 9; 25, 19; Isaia 14, 3), unde regele avea să dea poporului „odihnă faţă de toţi vrăjmaşii" (2 Sam. 7, 1) şi unde Dumnezeu avea să-şi găsească „locul de odihnă" în mijlocul poporului Său şi, în mod

special, în Sanctuarul Lui din Sion (2 Cron. 6, 41; 1 Cron. 2, 25; Psalm 132, 8.13.14; Isaia 66, 1).18

Aceste referinţe la „odihnă" politică (*menuhah*) nu menţionează în mod specific odihna Sabatului. Totuşi este rezonabil a presupune, după cum a notat Ernst Jenni, 19 că experienţa odihnei Sabatului săptămânal a servit ca model, spre a prefigura aspiraţia mai mare pentru odihna naţională. Cele două subiecte sunt conectate adesea în literatura rabinică. De exemplu, într-un comentariu rabinic al Psalmului 92, citim: „Un Psalm, o cântare pentru ziua Sabatului – pentru ziua când poporul lui Dumnezeu locuieşte în pace precum este spus: Poporul Meu va locui în locuinţa păcii, în case fără grijă şi în adăposturi liniştite (Isaia 32, 18)".20 Comentariul acesta uneşte în mod clar viziunea lui Isaia despre pacea mesianică, siguranţa şi locurile liniştite cu noţiunea şi experienţa odihnei Sabatului.

Legătura dintre odihna Sabatului şi odihna naţională este de asemenea stabilită în mod clar în Evrei 4, 4.6.8, unde autorul vorbeşte despre odihna Sabatului creaţiunii ca simbol al intrării făgăduite în ţara Canaanului. Din cauza neascultării, generaţia din pustie „n-a intrat" (vers.6) în ţara odihnei, prefigurată de Sabat. Chiar şi mai târziu, când israeliţii, sub Iosua, au intrat în ţara odihnei (vers.8), binecuvântările odihnei Sabatului nu s-au împlinit, pentru că Dumnezeu a oferit din nou odihna Sabatului prin David cu mult timp după aceea, când spune: „Astăzi, dacă auziţi glasul Lui, nu vă împietriţi inimile" (Evrei 4, 7).21

Sabatul sub foc încrucişat

Faptul că binecuvântările odihnei Sabatului n-au fost realizate niciodată ca o stare obştească de odihnă şi pace a făcut ca poporul lui Dumnezeu să privească spre viitoarea lor împlinire la şi prin venirea lui Mesia. În literatura evreiască găsim numeroase exemple unde odihna Sabatului şi organizarea timpului pe bază de şapte sunt folosite spre a însemna odihnă, pace şi răscumpărarea epocii mesianice.

De exemplu, Talmudul babilonian spune: „Rabinii noştri au învăţat că, la încheierea Sabatului, va veni fiul lui David. R. Joseph a obiectat: Dar au trecut atât de multe Sabate, totuşi El n-a venit!" 22 Epoca lui Mesia este adesea descrisă ca un timp de odihnă sabatică. La sfârşitul lui *Mishna Tamid*, citim: „Un Psalm, o cântare pentru ziua de Sabat – o cântare pentru ziua care va veni, pentru ziua care este *odihnă* de Sabat în viaţa cea veşnică".23

Aceste puţine exemple sunt suficiente spre a arăta că experienţa odihnei Sabatului a hrănit speranţa şi a întărit credinţa viitoarei odihne şi păci mesianice. Timpul răscumpărării a ajuns să fie privit, cum este spus în *Mishnah*, ca „Sabatul şi odihna din viaţa veşnică".24

Eliberarea Sabatului. Libertatea şi eliberarea pe care Sabatele săptămânale şi anuale le acordau fiecărui membru al societăţii evreieşti au servit de asemenea ca simboluri efective ale aşteptatei răscumpărări mesianice.

În viziunea deuteronomică a poruncii a patra, Sabatul este în mod explicit unit cu eliberarea Exodului prin mijlocirea „amintirii": „Adu-ţi aminte că şi tu ai fost rob în ţara Egiptului, şi Domnul, Dumnezeul tău, te-a scos din ea cu mână tare şi braţ întins: de aceea ţi-a poruncit Domnul, Dumnezeul tău, să ţii ziua de odihnă" (Deut. 5, 15).

Legătura dintre Sabat şi eliberarea Exodului poate explica legătura ideologică dintre Sabat şi Paşte – sărbătorirea anuală a eliberării din Egipt.25 Sabatul a ajuns să fie văzut ca un „Paşte mic", în acelaşi fel cum mulţi creştini au ajuns să vadă duminica lor săptămânală ca „micul Paşte".

Sabatul a fost un eliberator real al societăţii evreieşti, oferind o eliberare din vitregia vieţii şi a nedreptăţilor sociale, nu numai în fiecare a şaptea zi, ci şi în fiecare al şaptelea an, în anul sabatic (Lev. 25, 8), şi la fiecare „şapte săptămâni de ani", anul de veselie (Lev. 25, 8). La toate aceste instituţii anuale, Sabatul a devenit într-adevăr eliberatorul celor asupriţi în

Sabatul şi Mântuitorul societatea ebraică. Ogoarele trebuia să rămână nelucrate, ca ele să producă pentru cei lipsiţi şi pentru animale. Robii erau eliberaţi şi datoriile avute la concetăţeni erau anulate. Deşi este rar observat, aceste Sabate anuale au servit spre a anunţa eliberarea şi răscumpărarea viitoare, pe care avea să le aducă Mesia. Funcţia mesianică a anilor sabatici derivă din cele trei caracteristici semnificative ale acestora.

Prima caracteristică a Sabatelor anuale este aceea că făgăduiau *eliberare* de datoriile personale şi de sclavie. O astfel de *eliberare* prefigura aşteptata eliberare mesianică (Isaia 61, 1 – 3.7; 40, 2).26 În teza lui de doctorat despre teologia jubiliară a Evangheliei după Luca, Robert Sloan arată cum conceptul de iertare din Noul Testament(„ *aphesis*") derivă, în mare măsură, din eliberarea de datoriile financiare

şi nedreptăţile sociale oferită de Sabatele anuale.27 La acestea se face referire ca „iertare", „anul slobozeniei", „anul iertării" (Deut. 15, 1.2.9; 31, 10; Lev. 25, 10).

În Septiiaginta (traducerea în limba greacă a Vechiului Testament), termenul ebraic pentru „eliberare" (*deror*) este tradus cu *aphesis* – " eliberare", care este cuvântul din Noul Testament pentru „iertare". În felul acesta, expresia din rugăciunea Domnului „şi ne iartă nouă greşelile noastre" (Matei 6, 12) derivă din iertarea datoriilor în Sabatele anuale. Eliberarea sabatică de datoriile financiare şi nedreptăţile sociale a ajuns să fie privită ca prefigurare a viitoarei eliberări din robia morală a păcatului.

Isaia 61, 1 – 3 foloseşte viziunea eliberării sabatice pentru a descrie misiunea lui Mesia de amnistie jubiliară şi eliberare din captivitate. Hristos, după cum vom vedea, a folosit tocmai textul acesta spre a anunţa şi explica misiunea Lui răscumpărătoare.

A doua caracteristică a anilor sabatici este *sunarea din trâmbiţă*, cu ajutorul unui corn de berbece (yobeldin care derivă cuvântul „jubileu"), care anunţa anii sabatici.28 Viziunea sunatului din trâmbiţă a jubileului este folosită în Vechiul Testament pentru a descrie adunarea mesianică a exilaţilor (Isaia 27, 13, cf. Zah.9, 9 – 14), iar în Noul Testament, spre a anunţa revenirea lui Hristos (1 Cor. 15, 52; 1 Ţes. 4, 16; Matei 24, 31).

A treia caracteristică mesianică a anilor sabatici este *data zilei* a zecea din luna a şaptea (*Ziua Ispăşirii*), când se sufla din cornul de berbece spre a inaugura anul jubiliar (Lev.25, 9). În Ziua Ispăşirii.

Sabatul sub foc încrucişat

Dumnezeu îi oferea poporului un nou început moral (Lev. 16, 13 – 19), care inaugura eliberarea sabatică a anului jubiliar. Rabinii, observând legătura dintre Ziua Ispăşirii şi anul jubiliar, au spus: „Dumnezeu va ierta datoria lui Israel în luna a şaptea, care este Tişti, la sunetul *shofar-uhxi* (cornul de berbece) şi, întocmai cum Cel Sfânt este binecuvântat, El S-a îndurat de Israel în această generaţie la sunetul din *shofar*, tot aşa, în viitor, EI Se va îndura de tine prin *shofar* şi va strânge pe răscumpăraţii tăi".29

Structura timpului sabatic. Caracteristica mesianică unică a anilor sabatici se pare că a inspirat folosirea structurii sabatice a timpului pentru a măsura aşteptarea până la răscumpărarea mesianică. Unii învăţaţi numesc fenomenul acesta „mesianism sabatic"

30 sau „cronomesi-anism” 31.

Locul clasic al mesianismului se află în Daniel 9, unde sunt date două perioade sabatice. Prima se referă la cei şaptezeci de ani din profeţia lui Ieremia (Ier. 29, 10) cu privire la durata exilului înainte de *restaurarea naţională* a iudeilor (Dan. 9, 3 – 19) şi constă din zece ani sabatici (10 x 7). A doua perioadă este a celor „şaptezeci de săptămâni” (*shabuim*) în mod tehnic „şaptezeci de cicluri sabatice” – care aveau să ducă la *răscumpărarea mesianică* (Dan. 9, 24 – 27). Mesianismul sabatic se află în literatura iudaică de mai târziu, precum *Cartea Jubileelor* (*1, 29*) şi un text fragmentar descoperit în 1956 în peştera Qumran II (cunoscut ca 11Q Melchisedek).32 Alte exemple se află în tradiţia rabinică. De pildă, Talmudul spune: „Ilie a spus lui Rab Iudah: Lumea nu va exista mai puţin de optzeci şi cinci de jubilee şi, în ultimul jubileu, va veni fiul lui David”.33

Concluzie

Această scurtă trecere în revistă a subiectelor Sabatului din Vechiul Testament arată că, în vremurile Vechiului Testament, Sabatul săptămânal şi cel anual au oferit nu numai odihnă fizică şi eliberare de nedreptăţile sociale, ci şi speranţa viitoarei răscumpărări mesianice.

Rabbi Heschel surprinde prompt funcţia mesianică a Sabatului din Vechiul Testament astfel: „Sionul este în ruine, Ierusalimul zace în praf.

Sabatul şi Mântuitorul

Toată săptămâna este numai nădejdea răscumpărării. Dar când Sabatul intră în lume, omul este mişcat de un moment de răscumpărare reală; ca şi când, pentru un moment, spiritul lui Mesia se mişcă pe suprafaţa pământului”.34 Tipologiile sabatice ale răscumpărării mesianice pe care le-am găsit în Vechiul Testament ne ajută să apreciem relaţia dintre Sabat şi Mântuitorul din Noul Testament...

Partea a II-a

SABATUL ŞI MÂNTUITORUL ÎN NOUL TESTAMENT

Existenţa în Vechiul Testament a tipologiei mesianice/răscumpărătoare a Sabatului a făcut ca mulţi creştini să conchidă că Sabatul este o instituţie a Vechiului Testament, dată în mod special evreilor spre a le aduce aminte de creaţiunea din trecut a lui Dumnezeu şi de viitoarea răscumpărare mesianică. De exemplu, Calvin descrie Sabatul Vechiului Testament ca „tipic” (simbolic), adică

„o ceremonie legală care prefigurează o odihnă spirituală, adevărul care a fost manifestat în Hristos”.35 De aceea, creştinii nu mai trebuie să păzească Sabatul, pentru că Hristos a împlinit simbolistica lui mesianică/răscumpărătoare. Precum spune Paul K. Jewett: „Prin lucrarea Lui răscumpărătoare, Hristos înlătură Sabatul, împlinind ultimul lui scop divin”.36

Părerea că Hristos a împlinit Sabatul, punând capăt păzirii lui, este astăzi foarte populară atât printre catolici, cât şi printre protestanţi. Pe parcursul acestui studiu, am arătat că, de curând, părerea aceasta a fost adoptată chiar şi de foşti sabatarieni, precum Biserica Mondială a lui Dumnezeu, de Ratzlaff, în cartea sa *Sabbath* în *Crisis*, şi de unele recent organizate comunităţi „adventiste” independente. Acceptarea populară a acestei păreri cere o examinare amănunţită a învăţăturilor Noului Testament cu privire la relaţia dintre Sabat şi Mântuitorul.

Întrebările de bază despre care vom discuta sunt acestea: A împlinit misiunea răscumpărătoare a lui Hristos aşteptările escatologice inerente în Sabat prin *terminarea* funcţiei şi păzirii lui, ca în cazul slujbelor de la templu (Evrei 8, 13; 9, 23 – 28), sau prin *extinderea* însemnătăţii lui şi îmbogăţirea păzirii lui ca celebrare a împlinirilor Lui răscumpărătoare? I-a învăţat Hristos pe creştinii „noului legământ” că trebuie să păzească Sabatul prin experimentarea „odihnei mântuirii” în fiecare zi, mai degrabă decât prin odihnă în Domnul în ziua a şaptea? Spre a găsi răspunsuri la aceste întrebări, examinăm pe scurt texte din Evanghelia după Luca, Evanghelia după Matei, Evanghelia după Ioan şi din Epistola lui Pavel către Evrei.

Sabatul şi Mântuitorul

1. Sabatul în Evanghelia după Luca

Hristos: Un model de păzire a Sabatului. Raportul lui Luca despre scena inaugurării lucrării lui Hristos procură un punct de plecare potrivit în studiul legăturii dintre Mântuitorul şi Sabat. Conform relatării lui Luca, Iisus şi-a inaugurat în mod oficial lucrarea în sinagoga din Nazaret „în ziua de Sabat”, ţinând o cuvântare programatică. Este vrednic de notat că Luca îl prezintă pe Hristos ca pe un păzitor al Sabatului („după obiceiul Său” – Luca 4, 16). A intenţionat Luca prin aceasta să-L prezinte pe Hristos înaintea cititorilor săi ca pe un model de păzire a Sabatului? Max B. Turner, participant la simpozionul *From Sabbath to the Lord’s Day*, respinge această

posibilitate, susţinând în schimb că acesta este „obiceiul lui Iisus, însuşit mai recent, de *a învăţa* în sinagogă", deoarece Luca foloseşte aceeaşi expresie în Fapte 17, 2 cu privire la *lucrarea* din sinagogă (în Sabat) a lui Pavel.37

Fără a nega posibilitatea ca Luca să se fi gândit şi la obiceiul lui Hristos de a învăţa în Sabat, nu se poate conchide că expresia „după obiceiul Său" „procură puţină dovadă reală de consacrare *teologică* în favoarea lui Iisus pentru închinare în Sabat".38 De ce? Pentru cel puţin cinci motive. În primul rând, Luca vorbeşte despre obiceiul lui Hristos de păzire a Sabatului în contextul imediat al educaţiei Lui din Nazaret („unde fusese crescut" – v. 16). Aceasta sugerează că aluzia este în mod special la obiceiul păzirii Sabatului în timpul tinereţii lui Hristos.

În al doilea rând, chiar dacă expresia se referă exclusiv la obiceiul lui Hristos de *învăţare* în Sabat în sinagogă, aceasta n-ar constitui un model teologic? N-a adoptat biserica creştină modelul de învăţare al Sabatului (fie că e vorba de sâmbătă sau duminică) prin citirea şi prezentarea Scripturii în timpul serviciului divin? 39

În al treilea rând, cuvântul „Sabat" se află în Evanghelia după Luca de 21 de ori şi de 8 ori în Fapte, 40 de două ori mai des folosit decât în oricare din celelalte trei Evanghelii. Aceasta sugerează cu siguranţă că Luca atribuie importanţă păzirii Sabatului. În al patrulea rând, Luca nu numai că începe, ci şi încheie raportul despre lucrarea pământească a lui Hristos într-un Sabat, menţionând că înmormântarea Lui a avut loc în „ziua pregătirii şi începea ziua Sabatului" (Luca 23, 54). Mulţi comentatori recunosc în acest text grija lui Luca de a arăta că într-adevăr comunitatea creştină a păzit Sabatul.41

160 *Sabatul sub foc încrucişat* în sfârşit, Luca extinde scurtul său raport despre înmormântarea lui Hristos, afirmând categoric că femeile „s-au odihnit în ziua Sabatului, după Lege" (Luca 23, 56 u.p.). Pentru ce prezintă Luca nu numai pe Hristos, ci şi pe urmaşii Lui ca păzitori ai Sabatului? Acest model consecvent nu poate fi considerat neînsemnat sau incidental. Multele exemple de păzire a Sabatului raportate de Luca sugerează că el a intenţionat să-L prezinte pe Hristos în faţa cititorilor lui ca „un model de reverenţă pentru Sabat". *42 Pentru a înţelege un astfel de „model", este totuşi necesar să studiem cum fac Luca şi ceilalţi evanghelişti legătura dintre Sabat şi venirea lui Hristos.

Împlinirea mesianică a eliberării Sabatului. În cuvântarea Sa inaugurală din Nazaret, Hristos a citit şi comentat un pasaj luat în cea mai mare parte din Isaia 61, 1 – 2 (şi 58, 6), care spune: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru că M-a uns să vestesc săracilor Evanghelia; M-a trimis să tămăduiesc pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc robilor de război slobozirea şi orbilor căpătarea vederii; să dau drumul celor apăsaţi şi să vestesc anul de îndurare al Domnului” (Luca 4, 18.19).[43]

Funcţia vitală a acestui pasaj a fost observată de mulţi învăţaţi. Hans Conzelmann îl vede în mod corect ca un rezumat foarte concis al programului „mesianic”.[44] Pasajul original din Isaia, precum s-a notat mai înainte, servindu-se de imaginea anului sabatic, descrie eliberarea din captivitate pe care o va aduce Slujitorul Domnului pentru poporul Său. Faptul că limbajul şi imaginea anului sabatic aflate în Isaia 61, 1 – 39 (şi 58, 6) au fost folosite de curentul sectar al iudeilor pentru a descrie lucrarea lui Mesia cel aşteptat face cu atât mai importantă folosirea de către Hristos a acestui pasaj. Aceasta înseamnă că Hristos S-a prezentat pe Sine poporului ca fiind tocmai împlinirea aşteptărilor lor mesianice, care au fost nutrite prin viziunea anilor sabatici.

Concluzia aceasta este sprijinită de ceea ce poate fi socotit ca un scurt rezumat al expunerii de către Iisus a pasajului din Isaia, înregistrat în Luca 4, 21: „Astăzi s-au împlinit cuvintele acestea din Scriptură, pe care le-aţi auzit”. Cu alte cuvinte, răscumpărarea mesianică *făgăduită* prin Isaia, folosind imaginea anului sabatic, este „acum” *împlinită*. După cum comentează Paul K. Jewett, „Marele Jubileu Sabatic a devenit o

realitate pentru cei care au fost eliberaţi de păcatele lor prin venirea lui Mesia şi au aflat moştenire în El”.[45]

Subiectul *făgăduinţă* şi *împlinire* apare în toate Evangheliile. Multe aspecte ale vieţii şi lucrării lui Hristos sunt prezentate de repetate ori ca împlinire a profeţiilor din Vechiul Testament. Însuşi Hristos cel înviat, conform Evangheliei după Luca, le-a explicat ucenicilor Lui că învăţătura şi misiunea Lui au reprezentat *împlinirea* a „tot ce este scris despre Mine în Legea lui Moise, în Proroci şi Psalmi” (Luca 24, 44; cf. 24, 26 – 27).

Cum se potriveşte Sabatul în acest subiect de făgăduinţă şi împlinire? Ce a vrut să spună Hristos când a anunţat că misiunea Lui

este împlinirea făgăduinţelor sabatice de eliberare? A intenţionat El să explice, poate într-un fel tainic, că instituţia Sabatului a fost un simbol care şi-a găsit împlinirea în El însuşi, Antitipul, şi de aceea obligaţiile lui au încetat? în acest caz, Hristos ar fi pavat calea pentru înlocuirea Sabatului cu o nouă zi de închinare, cum cred atât de mulţi creştini. Sau, prin misiunea Lui răscumpărătoare, Hristos a împlinit făgăduita odihnă şi eliberare sabatică pentru a face din această zi un canal potrivit prin care să se experimenteze binecuvântările mântuirii lucrate de El?

Pentru a găsi un răspuns la aceste întrebări, este necesar să examinăm învăţătura despre Sabat şi lucrarea lui Hristos raportate în Evanghelii. Până aici, conform relatării lui Luca, am observat că Hristos şi-a prezentat vorbirea într-un Sabat, susţinând a fi împlinirea restaurării mesianice, care a fost anunţată cu ajutorul anilor sabatici (Isaia 61, 1 – 3; 58, 6).

Primele vindecări în Sabat. Anunţul lui Hristos despre mesianitatea Lui (Luca 4, 16 – 21) este urmat în Luca de două episoade de vindecare în Sabat. Primul a avut loc în sinagoga din Capernaum, în timpul slujbei din Sabat, şi a avut ca rezultat vindecarea *spirituală* a unui om posedat de demon (Luca 4, 31 – 37; Marcu 1, 21 – 28).

A doua vindecare a avut loc imediat după slujba religioasă din casa lui Simon şi a produs refacerea *fizică* a soacrei lui Simon (Luca 4, 38.39; Marcu 1, 29 – 31). Rezultatele acestei vindecări au fost: *bucuria* întregii familii şi *slujirea* – „Ea s-a sculat îndată şi a început să le slujească” (Luca 4, 39). Aceste subiecte – *eliberarea*, *bucuria* şi *slujirea* –, prezente în formă de embrion în primele vindecări, sunt mai explicit asociate cu însemnătatea Sabatului în lucrarea lui Hristos care a urmat.

Sabatul sub foc încrucişat

Femeia gârbovă. Vindecarea femeii gârbove, raportată numai de Luca, lămureşte mai departe legătura dintre Sabat şi lucrarea de salvare a Mântuitorului. În scurta relatare (Luca 13, 10 – 17), verbul grecesc *luein*, tradus de obicei cu „a elibera, a dezlega, a detaşa”, este folosit de Domnul de *trei* ori, sugerând astfel folosirea *intenţionată a* termenului, mai degrabă decât *incidentală*.

Verbul este folosit de Hristos pentru prima dată atunci când S-a adresat femeii: „Ești *dezlegată* de neputinţa ta” (Luca 13, 12). A doua oară, din nou verbul este folosit de Hristos spre a răspunde indignării fruntaşului sinagogii: „Făţarnicilor, oare în ziua Sabatului nu-şi

dezleagă fiecare din voi boul sau măgarul de la iesle şi-l duce de-l adapă? Dar femeia aceasta, care este o fiică a lui Avraam, nu trebuia oare să fie *dezlegată* de legătura aceasta în ziua Sabatului?" (Luca 13, 15 – 16).

Folosind un caz minor pentru a demonstra unul major, Hristos arată cum a fost denaturat Sabatul în mod paradoxal. Un bou sau un măgar putea fi *dezlegat* legal în Sabat în scopul adăpatului (probabil pentru că o zi fără apă ar fi avut ca rezultat pierderea în greutate şi, în consecinţă, pierderea valorii la piaţă), dar o femeie suferindă nu putea fi eliberată într-o astfel de zi de cătuşele infirmităţii ei fizice şi spirituale.

Hristos a acţionat în mod deliberat împotriva concepţiilor greşite dominante pentru a restabili scopul acestei zile, avut în vedere de Dumnezeu. Trebuie observat că în acest caz, ca şi în toate celelalte, Hristos n-a pus la îndoială *validitatea* poruncii Sabatului; mai degrabă, El demonstrează adevărata lui valoare, care a fost eclipsată de acumularea tradiţiilor şi a nenumăratelor reglementări.

Răscumpărare în Sabat. Imaginea de eliberare în Sabat a victimei, care era legată cu lanţurile lui Satana (Luca 13, 13), reaminteşte anunţarea misiunii lui Hristos de a „propovădui robilor de război *slobozirea*", *de a elibera*, de a da „drumul celor apăsaţi" (Luca 4, 18). Oare actul eliberării de către Iisus a fiicei lui Avraam de legăturile ei fizice şi spirituale în Sabat nu exemplifică felul în care era împlinită eliberarea mesianică, simbolizată prin Sabat (Luca 4, 21)?

Legătura dintre simbolistica răscumpărătoare a Sabatului şi vindecările lui Iisus în Sabat este recunoscută, de exemplu, de Paul Jewett, care observă corect că „noi avem, în vindecările lui Iisus în Sabat, nu numai

Sabatul şi *Mântuitorul* acte de iubire, compasiune şi îndurare, ci adevărate acte sabatice, acte care arată că Sabatul mesianic, împlinirea odihnei Sabatului Vechiului Testament, a pătruns în lumea noastră. De aceea, Sabatul, dintre toate zilele, este cel mai potrivit pentru vindecare".46

Această împlinire a lui Hristos a Sabatului Vechiului Testament nu implică, aşa cum a susţinut acelaşi autor, că „de aceea creştinii sunt… scutiţi de Sabat, spre a se aduna în ziua întâi", 47 ci mai degrabă că Hristos, prin împlinirea simbolului răscumpărător al Sabatului, a făcut din zi un memorial potrivit al misiunii Sale de răscumpărare.

Însemnătatea răscumpărătoare a vindecărilor lui Hristos în Sabat poate fi văzută şi în lucrarea spirituală făcută de Iisus pentru cei pe care-i vindeca (cf. Marcu 1, 25; 2, 5; Luca 13, 16; Ioan 5, 14; 9, 38).

Faptele de vindecare a oamenilor, ca cea a femeii gârbove, nu sunt simple acte de iubire şi compasiune, ci adevărate „acte sabatice", care descoperă cum răscumpărarea mesianică, simbolizată şi făgăduită de Sabat, era împlinită prin lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Pentru că toţi oamenii erau binecuvântaţi prin slujirea în Sabat a lui Hristos, ziua a devenit memorialul vindecării trupurilor şi a sufletelor lor, ieşirea din legăturile lui Satana prin eliberarea Mântuitorului.

Unii învăţaţi resping această interpretare, susţinând că, prin comparaţia dintre dezlegarea boilor şi a măgarilor de la ieslele lor, pentru a fi adăpaţi, şi eliberarea unei femei din legătura lui Satana, se sugerează că Sabatul nu era o zi deosebit de potrivită pentru lucrarea de îndurare a lui Hristos. Raţionamentul pe care se bazează aceştia este că, deoarece dezlegarea şi adăparea animalelor avea loc zilnic, indiferent de Sabat, actele salvatoare ale lui Hristos sunt îndeplinite nu pentru că este Sabat, ci neţinând seama de el.48

Un astfel de argument este nesatisfăcător cel puţin din două considerente, în primul rând, animalele sunt incluse în mod explicit între beneficiarii poruncii Sabatului („nici boul tău, nici măgarul tău, nici vreunul din dobitoacele tale" – Deut.5, 14; cf. Exodul 20, 10). Să dovedeşti astfel bunătate chiar şi pentru animalele necuvântătoare era deosebit de potrivit în Sabat.49 în al doilea rând, Hristos neagă afirmaţia fruntaşului sinagogii că vindecarea trebuie să aibă loc numai în timpul celor „şase zile", mai degrabă decât „în ziua de Sabat" (Luca 13, 14), afirmând exact contrariul, şi anume că femeia trebuia să fie dezlegată de legătura ei „în

Sabatul sub foc încrucişat ziua Sabatului" (vers. 16). Aceasta înseamnă că Hristos a ales s-o vindece nu *neţinând seama* de Sabat, ci *mai degrabă pentru că* această zi era cea mai potrivită ocazie.50

Libertatea fizică şi spirituală pe care i-a oferit-o Mântuitorul acestei femei bolnave în Sabat reprezintă o dovadă a împlinirii eliberării Sabatului, proclamate de Hristos (Luca 4, 18 – 21), care a început odată cu venirea Lui. Însemnătatea răscumpărătoare a Sabatului este lămurită mai departe în alte întâmplări, care vor fi examinate. Dar, înainte de a părăsi acest episod, putem întreba: Cum au ajuns să vadă Sabatul femeia şi cei care au fost martori la

intervenţia salvatoare a lui Hristos? Luca raportează că, în timp ce „toţi protivnicii Lui au rămas ruşinaţi, norodul se bucura” (Luca 13, 17) şi femeia „slăvea pe Dumnezeu” (Luca 13, 13). Fără îndoială că, pentru femeia vindecată şi pentru tot poporul binecuvântat prin slujirea în Sabat, ziua a devenit un memorial al vindecării trupurilor şi a sufletelor lor, al ieşirii din legăturile lui Satana spre libertatea Mântuitorului.

2. Sabatul în Evanghelia după Matei

Odihna Mântuitorului. Matei nu vorbeşte despre Sabat până aproape de jumătatea Evangheliei lui. Apoi, el relatează două întâmplări care au avut loc în Sabat (Matei 12, 1 – 14), pe care le leagă *temporal* de oferta de odihnă a lui Iisus: „Veniţi la Mine, toţi cei trudiţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi da odihnă. Luaţi jugul Meu asupra voastră şi învăţaţi de la Mine, căci Eu sunt blând şi smerit cu inima, şi veţi găsi odihnă pentru sufletele voastre. Căci jugul Meu este bun şi sarcina Mea este uşoară” (Matei 11, 28 – 30). Pentru a înţelege natura odihnei Mântuitorului, este important să analizăm contextul mai larg şi imediat.

În contextul mai larg, oferta de odihnă a lui Iisus este intercalată între câteva rapoarte despre respingere sau opoziţie: îndoiala lui Ioan Botezătorul (11, 1 – 6), respingerea de către o generaţie fără credinţă (11, 7 – 19) şi de către cetăţile Galileei (11, 20 – 24), complotul fariseilor (12, 14), respingerea de către farisei a vindecării săvârşite de Hristos (12, 22 – 37), mustrarea pentru o generaţie necredincioasă (12, 38 – 45) şi înţelegerea greşită din partea rudelor Lui (12, 46 – 50). În acest context de neobişnuită opoziţie şi înţelegere greşită, Iisus îşi face cunoscută identitatea Sa mesianică, proclamându-Se pe Sine ca „Fiul”, care „cunoaşte” şi

Sabatul şi Mântuitorul

„Descoperă” pe „Tatăl” într-un fel unic (11, 27). Ca un suport al pretenţiei Lui mesianice, Hristos a oferit odihna mesianică, simbolizată prin Sabat (11, 28 – 30).

Am văzut mai înainte că odihna Sabatului din vremurile Vechiului Testament a hrănit speranţa răscumpărării mesianice. Perioada mesianică se aşteaptă să fie „Sabat deplin şi *odihnă* în viaţa cea veşnică”.51 în lumina actualei înţelegeri mesianice a odihnei Sabatului, apare că Hristos, oferindu-şi odihna imediat după descoperirea Sa mesianică, a intenţionat să-şi dovedească pretenţia

mesianică oferind ceea ce se aştepta să aducă Mesia, şi anume pace şi odihnă, simbolizate prin Sabat.52

Odihna Mântuitorului şi Sabatul. Legătura dintre odihna lui Iisus şi Sabat este arătată de asemenea în Matei prin plasarea acesteia (11, 28 – 30) în contextul imediat a doua episoade din Sabat (12, 1 – 14). Cele două sunt legate, după cum au observat mai mulţi învăţaţi, nu numai *structural*, ci şi *temporal* prin expresia „în vremea aceea".53 Vremea la care se face referire este o zi de Sabat, când Iisus şi ucenicii au mers printr-un lan de grâu.

Faptul că, după cum relatează Matei, Hristos şi-a oferit odihna într-o zi de Sabat sugerează că cele două sunt unite nu numai din punct de vedere *temporal*, ci şi *teologic*. Legătura teologică dintre cele două este lămurită prin cele două episoade care au avut loc în Sabat, care explică legătura dintre Sabat şi odihna mesianică oferită de Iisus. Prima întâmplare, despre ucenicii care smulgeau spice de grâu în Sabat (Matei 12, 1 – 8), explică odihna lui Iisus ca odihnă-răscumpărare, mai ales prin apelarea Domnului Hristos la exemplul preoţilor care lucrau intens în Sabat la templu şi totuşi erau „nevinovaţi" (Matei 12, 15). A doua istorisire, despre vindecarea unui om cu mâna uscată, explică odihna lui Iisus ca odihnă restauratoare, în special prin ilustraţia lui Hristos despre salvarea unei oi dintr-o fântână în Sabat (Matei 12, 11 – 12).

De ce erau preoţii „nevinovaţi", deşi ofereau multe servicii şi jertfe în Sabat (Num. 28, 8.9)? Cu siguranţă că aceasta nu era pentru că îşi luau o altă zi din timpul săptămânii. Nu există o astfel de prevedere în Vechiul Testament. Lipsa unei astfel de prevederi constituie o provocare directă pentru *principiul „o zi din şapte"*, în care au încredere atât de mulţi creştini, spre a justifica păzirea duminicii pe baza poruncii Sabatului. Donald

Sabatul sub joc încrucişat

Carson, redactor al simpozionului *From Sabbath to the Lord*'s *Day*, recunoaşte: „Dacă principiul Vechiului Testament era într-adevăr o zi din şapte pentru închinare şi odihnă, în loc de a şaptea zi pentru închinare şi odihnă, ne-am fi putut aştepta ca legislaţia Vechiului Testament să prescrie o altă zi liberă pentru preoţi. Lipsa unei astfel de prescrieri confirmă importanţa în Vechiul Testament a ideii de *ziua a şaptea*, ca opusă principiului *o zi din şapte*, pe care se bazează atât de mult cei care doresc să vadă în duminică echivalentul precis al Noului

Testament pentru Sabatul Vechiului Testament”.[54]

Preoţii îndeplineau în Sabat activităţi care, ca atare, erau pe drept condamnate de poruncă; totuşi ei erau nevinovaţi pentru că îndeplineau scopul Sabatului, care este să satisfacă nevoile spirituale ale oamenilor. Dar cum a putut Hristos să apere atât acţiunile Sale, cât şi pe cele ale ucenicilor Lui, prin acest exemplu al serviciului îndeplinit de preoţi în Sabat, când nici El şi nici ucenicii Lui nu împlineau legea divină a jertfelor în acea zi? Răspunsul se află în următoarea declaraţie făcută de Hristos: „Dar Eu vă spun că aici este Unul mai mare decât Templul” (Matei 12, 6).

Funcţia simbolică a templului şi serviciile lui şi-au găsit acum împlinirea, fiind înlocuite de slujba adevăratului *Mare Preot*. De aceea, în Sabat, cu atât mai mult, Hristos trebuia să-şi intensifice „aducerea sacrificiului”, lucrarea Lui de salvare a nevoiaşilor păcătoşi; ceea ce face El urmaşilor Lui, trebuie să facă la fel şi noua preoţie. În Ioan 7, 22.23, Hristos exprimă acelaşi concept. După cum preotul oferă noului-născut binecuvântarea legământului prin actul tăierii împrejur, tot aşa şi Hristos trebuia să lucreze în Sabat pentru salvarea persoanei.

Hristos găseşte în lucrarea răscumpărătoare îndeplinită simbolic de preoţi în Sabat o bază temeinică spre a-şi justifica propria Sa lucrare în Sabat, pentru că El o vede ca ceva „mai mare decât Templul” (Matei 12, 6). Răscumpărarea, oferită *simbolic* prin slujbele de la templu şi jertfele îndeplinite de preoţi,[55] este acum procurată în *mod real* prin misiunea salvatoare a Fiului omului, Mesia.[56] De aceea, după cum preoţii erau „nevinovaţi” în îndeplinirea slujbelor lor de la templu în Sabat, tot aşa erau ucenicii lui Iisus slujind pe Unul care este mai mare decât templul.[57]

Templul şi serviciile lui sunt folosite de Iisus ca un cadru solid de referinţă spre a explica teologia Lui privind Sabatul. Aceasta pentru că funcţia lor răscumpărătoare a exemplificat cel mai bine atât misiunea Sa mesianică, cât şi scopul divin intenţionat pentru Sabat. De fapt, prin identificarea misiunii Sale mântuitoare cu Sabatul, Hristos descoperă scopul divin, final al poruncii, şi anume părtăşia cu Dumnezeu. Prin lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos, Sabatul nu devine numai un timp în care să fie comemorată creaţiunea din trecut a lui Dumnezeu, ci şi un timp în care să fie experimentate binecuvântările mântuirii, slujind nevoilor altora.

Din nefericire, dimensiunea umană a Sabatului fusese uitată în mare măsură pe vremea lui Hristos. Cerinţele ritualului luaseră locul cerinţelor slujirii nevoilor umane. În declaraţia raportată de Matei, Hristos atacă în public această pervertire a Sabatului, spunând: „Dacă aţi fi ştiut ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfe, n-aţi fi osândit pe nişte nevinovaţi” (Matei 12, 7). Pentru Hristos, ucenicii sunt „nevinovaţi”, deşi ei au contravenit legii Sabatului de odihnă deplină, pentru că adevărata însemnătate a poruncii este „milă, iar nu jertfe”.

Ce înseamnă „milă” şi „jertfă”? Profetul Osea, din cartea căruia sunt citate aceste cuvinte, îi mustră pe cei din poporul lui pentru că mergeau „cu oile şi boii lor să caute pe Domnul” (5, 6), ca şi când Domnul putea să fie îmbunat prin multele jertfe costisitoare (cf. 1 Sam. 15, 22). Profetul le reaminteşte că ceea ce doreşte Dumnezeu este „bunătate, nu jertfe” (Osea 6, 6). Această bunătate dorită de Dumnezeu este caracterizată atât în Vechiul, cât şi în Noul Testament de o atitudine compătimitoare, care îşi găseşte expresia în fapte de ajutorare. În Evanghelia după Matei, în mod deosebit, „bunătate” înseamnă acţiuni de ajutor şi uşurare, pe care membrii comunităţii legământului le datorează unii altora (Matei 5, 7; 9, 13; 12, 7; 23, 23). Fariseilor le lipseau mila şi simpatia faţă de cineva care se afla în necaz. De aceea, foamea experimentată de Hristos şi de ucenicii Săi n-a aprins în inimile lor niciun simţământ de afecţiune sau dorinţă vie de a face ceva spre a ajuta. În schimb, ei îi condamnau pe ucenici.

Această dovadă de iubire, prin acte de amabilitate, reprezintă pentru Hristos adevărata păzire a Sabatului, deoarece ea recunoaşte tocmai activitatea răscumpărătoare a lui Dumnezeu, pe care ziua o comemorează. De fapt, ca memorial al răscumpărării divine, atât din robia din Egipt (Deut. 5, 15), cât şi din robia păcatului (Luca 4, 18 – 19; 13, 16; Ioan 5, 17).

Sabatul sub foc încrucişat

Sabatul este timpul când credincioşii experimentează mântuirea răscumpărătoare a lui Dumnezeu prin manifestarea amabilităţii şi a bunătăţii faţă de alţii. De aceea, ordinea adevăratei slujiri a Sabatului pe care o stabileşte Hristos cere mai întâi slujire trăită din inimă iubitoare şi apoi împlinirea prescripţiilor cultice. În Evanghelii, este spus mai puţin despre lucrarea de predicare a lui Hristos din Sabat, în sinagogă, şi mai mult despre lucrarea Lui de împreună-simţire şi îndurare în favoarea celor păcătoşi.

Autoritate sau legalitate? Unii învăţaţi susţin că Hristos a folosit exemplul lui David şi al preoţilor pentru a-şi dovedi *autoritatea* de a călca legea Sabatului, mai degrabă decât pentru a dovedi *legalitatea* acţiunii ucenicilor în cadrul acelei legi. Pentru ei, în acest pasaj, este vorba de „o chestiune de autoritate, mai degrabă decât de legalitate”.58 Comparaţia dintre preoţi şi Hristos se presupune că arată cum „persoane cu autoritate” pot călca Sabatul.59 Concluzia finală care se desprinde din acest raţionament este că învăţătura autoritară a lui Hristos anticipează schimbarea zilei de închinare, care totuşi n-a avut loc în realitate până după înviere.60 Un astfel de raţionament descoperă o dorinţă veritabilă de a găsi temeiuri pentru păzirea duminicii în învăţătura lui Hristos, dar aceasta nu poate fi sprijinită de argumente ale lui Hristos.

A apelat Hristos la exemplul lui David şi al preoţilor ca să arate că persoane *cu autoritate* au dreptul să *înlocuiască* legea Sabatului? Poate autoritatea omenească-er *se* (prin ea însăşi) să fie privită ca un criteriu valid pentru a trece peste Legea lui Dumnezeu?

Dacă aceasta ar fi adevărat, ar fi fost un conflict constant între autoritatea omenească şi preceptele divine. Totuşi nu există un astfel de conflict în raţionamentul lui Iisus. El nu le spune fariseilor că legea nu se aplică persoanelor importante, ca David şi preoţii, ci, dimpotrivă, că purtarea lor excepţională, ca cea a ucenicilor, este prevăzută de lege. Aceasta este clar arătat prin contra întrebarea pusă de Hristos de două ori: „N-aţi citit în lege...?” (Matei 12, 5; cf. vers 3).

Observaţi că aceasta este *în cadrul legii* (nu în afara ei), că Iisus găseşte precedente spre a apăra legalitatea comportării ucenicilor. Ucenicii erau „nevinovaţi”, deşi au călcat legea nu din cauza autorităţii lor (sau celei a lui Hristos), ci din cauză că acţiunea lor era *în cadrul intenţiei legii însăşi*. David Hill subliniază acest punct în comentariul lui asupra

Sabatul şi Mântuitorul textului din Matei 12, 5: „Versetul procură un precedent pentru acţiunea ucenicilor *în cadrul Legii însăşi* şi de aceea Iisus o plasează sigur în cadrul Legii”.61

Hristos, Comentatorul Legii. Toate legile trebuie interpretate. Cazul preoţilor constituie un exemplu potrivit. Legea le poruncea să lucreze în Sabat (Num. 28, 9; Lev. 24, 8), făcându-i astfel să calce altă lege – aceea a odihnei Sabatului (Exodul 20, 8 – 10). Aceasta înseamnă că litera legii nu putea fi aplicată de-a valma, ci trebuia interpretată cu

discernământ în cazuri specifice. În societatea americană, Curtea Supremă acţionează ca interpretator final al intenţiei legilor ţării. Aceasta este autoritatea pe care o pretinde Hristos prin proclamarea Lui ca „Domn al Sabatului” (Matei 12, 8; Marcu 2, 28). Aceasta nu este autoritatea de a abroga sau a înlocui porunca Sabatului, ci mai degrabă de a descoperi *adevărata intenţie divină.62*

Hristos demonstrează această autoritate ca interpret al sensului adevărat al poruncii a patra, prezentând cinci argumente pentru a apăra nevinovăţia ucenicilor Lui: (1) Domnul. Se referă la David pentru a valida principiul general că legea admite excepţii (Matei 12, 3; Marcu 2, 25). (2) Hristos procură un exemplu specific de folosire excepţională a Sabatului pentru nevoile spirituale ale poporului (Matei 12, 5). (3) Hristos pretinde pentru Sine şi ucenicii Săi aceleaşi privilegii ale Sabatului pe care le au preoţii, deoarece, ca antitip superior al templului şi al preoţiei acestuia (Mat. 12, 6), El şi urmaşii Lui, la fel ca şi preoţii, trebuie să facă o lucrare de salvare, de care au nevoie păcătoşii. (4) Citând declaraţia lui Osea, „milă voiesc, iar nu jertfe” (Mat. 12, 7), Iisus lămureşte că ordinea priorităţilor în păzirea Sabatului este: în primul rând, o slujire din iubire a persoanelor nevoiaşe şi apoi împlinirea prescripţiilor rituale. (5) Iisus afirmă stăpânirea Lui asupra Sabatului, adică prerogativa Lui de a interpreta însemnătatea acestuia, prin reafirmarea principiului fundamental că Sabatul a fost instituit spre a asigura bunăstarea omului (Marcu 2, 28). În consecinţă, a nega nevoile umane în contul Sabatului este o pervertire a scopului lui originar.

Omul cu mâna uscată. Proclamarea lui Hristos ca Domn al Sabatului este urmată imediat de un al doilea episod de vindecare, cea a omului cu mâna uscată (Mat. 12, 9 – 21; cf. Marcu 3, 1 – 6). Funcţia acestei vindecări a

Sabatul sub foc încrucişat fost să demonstreze cum şi-a exercitat Hristos domnia asupra Sabatului, oferind vindecare şi restaurare mesianică în acea zi.

Iisus. Se afla în sinagogă în faţa unui om cu mâna paralizată, adus aici, după toată probabilitatea, de către cărturari şi farisei. Ei au venit la sinagogă nu pentru a se închina, ci pentru a urmări îndeaproape pe Hristos şi „să vadă dacă-l va vindeca în ziua Sabatului, ca să-L poată învinui” (Marcu 3, 2). Conform relatării evanghelistului Matei, ei l-au pus lui Hristos întrebarea de probă: „Este îngăduit a

vindeca în zilele de Sabat?” (Mat.12, 10). Întrebarea lor nu era motivată de o veritabilă îngrijorare pentru omul cel bolnav, nici de dorinţa de a explora legătura dintre Sabat şi lucrarea de vindecare. Mai degrabă, ei erau acolo ca autoritatea care cunoştea toate scutirile prevăzute de argumentarea rabinică şi doreau să-L judece pe Hristos pe temeiul amănuntelor neînsemnate ale reglementărilor lor.

Hristos, citindu-le gândurile, este „mâhnit de împietrirea inimii lor” (Marcu 3, 5). El acceptă provocarea. În primul rând, El îl invită pe om să vină în faţă, spunându-i: „Scoală-te şi stai la mijloc” (Marcu 3, 3). Este posibil să fi fost intenţionat să trezească simpatia pentru omul bolnav şi, în acelaşi timp, să se asigure că toţi îşi dădeau seama de ceea ce avea să facă. Apoi, El îi întreabă pe experţii legii: „Este îngăduit în ziua Sabatului să faci bine sau să faci rău? Să scapi viaţa cuiva sau s-o pierzi?” (Marcu 3, 4). Pentru a accentua această întrebare, conform Evangheliei după Matei, Hristos adaugă o a doua întrebare sub forma unei parabole: „Cine este omul acela dintre voi care, dacă are o oaie şi-i cade într-o groapă în ziua Sabatului, să n-o apuce şi s-o scoată afară? Cu cât mai de preţ este deci un om decât o oaie?” (Mat. 12, 11.12).

Întrebările acestea ridică o problemă importantă. Prin principiul pe care Hristos l-a ilustrat prin a doua întrebare, care conţinea un exemplu concret, El a intenţionat să abroge radical porunca Sabatului sau a ţintit să restabilească instituţia la valoarea şi funcţia ei originare? Cei mai mulţi învăţaţi subscriu pentru prima opţiune. De exemplu, Leonard Goppelt afirmă emfatic că „dubla întrebare a lui Iisus marchează sfârşitul poruncii Sabatului: el nu mai este o orânduire statutară şi nu mai are validitate absolută, dacă această atotcuprinzătoare şi, în parte, acoperitoare alternativă este valabilă anume să salvezi viaţa”.63

Sabatul şi Mântuitorul

Interpretarea aceasta se întemeiază pe presupunerea că „a salva viaţa” este contrar spiritului şi funcţiei Sabatului. Poate fi adevărată această presupunere? Ea reflectă concepţia greşită dominantă privind folosirea Sabatului, dar nu scopul originar al poruncii Sabatului. Acceptarea acestei presupuneri L-ar face pe Dumnezeu vinovat pentru că nu a reuşit să salveze valoarea vieţii când a instituit Sabatul.

Sabatul, o zi pentru a arăta preocupare. Scopul originar al Sabatului şi al instituţiilor legate de el este acela de a accentua importanţa iubirii aproapelui, mai ales a celor fără apărare. În

diferitele versiuni ale poruncii Sabatului, de pildă, apare o listă repetată de persoane cărora trebuie să li se acorde libertate de odihnă în Sabat. În mod deosebit, cei în cauză sunt servitorul, servitoarea, fiul sclavei, vitele, oaspetele şi/sau străinul. Aceasta arată că Sabatul a fost instituit în mod special spre a arăta compasiune faţă de fiinţele fără apărare şi nevoiaşe. „Timp de şase zile să-ţi faci lucrarea. Dar în ziua a şaptea să te odihneşti, pentru ca boul şi măgarul tău să aibă odihnă, pentru ca fiul roabei tale şi străinul să aibă răgaz şi să răsufle” (Exodul 23, 12).

Niels-Erik Andreasen comentează că „stăpânul casei trebuie să fie preocupat de valoarea umană a supuşilor lui, întocmai cum a fost Yahweh când a asigurat libertate pentru poporul Său”.[64] Este într-adevăr mişcător că s-a intenţionat ca în Sabat să se arate grijă chiar şi faţă de vite, dar Hans Walter atrage atenţia: „Este şi mai înduioşător că, dintre toţi muncitorii dependenţi, sunt aleşi, în mod deosebit, fiul roabei şi străinul. Pentru că, atunci când acestor persoane li se porunceşte să lucreze, ele n-au refugiu sau ocrotire”.[65]

Această dimensiune originară a Sabatului ca zi pentru a onora pe Dumnezeu, arătând grijă şi compasiune faţă de semeni, a fost în mare măsură uitată pe vremea lui Iisus. Sabatul devenise ziua când corecta îndeplinire a ritualului era mai importantă decât răspunsul spontan faţă de strigătul nevoilor umane. Istorisirea noastră procură un exemplu potrivit al acestei pervertiri dominante prin contrastul dintre cele două feluri de păzitori ai Sabatului. De o parte, stătea Hristos, „mâhnit de împietrirea inimii” acuzatorilor Lui, care a luat măsuri pentru a salva viaţa omului nenorocit (Marcu 3, 4.5). De cealaltă parte, stăteau experţii legii, care, chiar când se aflau într-un loc de închinare, au folosit timpul lor din Sabat căutând greşeli şi gândindu-se la metode prin care să-L poată omorî pe

Hristos (Marcu 3, 2.6). Acest contrast de atitudini poate constitui o explicaţie a întrebării lui Hristos despre legitimitatea de a salva sau de a ucide în Sabat (Marcu 3, 4); persoana care nu este interesată de salvarea fizică şi spirituală a altora în Sabat este în mod automat implicată în eforturi sau atitudini nimicitoare.

Programul lui Hristos de reformare a Sabatului trebuie văzut în contextul general al atitudinii Sale faţă de Lege. În predica de pe munte, Hristos a explicat că misiunea Lui este să restabilească

diferitele prescripţii ale legii la intenţiile lor originare (Matei 5, 17.2 fi). Această lucrare de clarificare a intenţiei din spatele poruncii era o necesitate implacabilă, deoarece acumularea de tradiţii a întunecat în multe cazuri funcţia lor originară. Precum a spus-o Hristos: „Aţi desfiinţat frumos porunca lui Dumnezeu, ca să ţineţi datina voastră” (Marcu 7, 9).

Porunca a cincea, de pildă, care prescrie „cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta”, precum spune Hristos, a fost desfiinţată prin tradiţia Corbanului (Marcu 7, 12 – 13). Practica aceasta consta din transformarea unui serviciu sau obligaţie care se cuvenea părinţilor într-un dar de dat la templu. Tot aşa, porunca Sabatului, dacă nu era eliberată de multele restricţii cazuistice fără sens, ar fi rămas un sistem pentru îndreptăţire de sine, mai degrabă decât un timp pentru Creatorul-Răscumpărător iubitor şi pentru aproapele.

Vindecând pe omul cu mâna uscată, Hristos a lămurit nu numai intenţia poruncii Sabatului, ci a demonstrat şi cum a împlinit El restaurarea mesianică, hrănită prin celebrarea Sabatului. Aceste vindecări făcute cu intenţie de Hristos în favoarea persoanelor incurabile lămuresc relaţia dintre odihna Mântuitorului şi Sabat.

Rezumând, în Evanghelia după Matei, odihna Sabatului Vechiului Testament este văzută ca fiind actualizată de Hristos, care le oferă urmaşilor Lui odihna mesianică. Cele două episoade din Sabat, raportate de Matei, califică însemnătatea odihnei Sabatului în primul rând ca *răscumpărare* mesianică, prin referirile ei la îndurare şi la slujbele din Sabat aduse la îndeplinire de preoţi şi, în al doilea rând, ca *restaurare* mesianică, prin pilda salvării unei oi şi refacerea sănătăţii unui bolnav. În lumina acestei înţelegeri răscumpărătoare-mesianice a Sabatului, cum a fost păzit Sabatul de comunitatea din timpul lui Matei şi de biserica apostolică în ansamblu? întrebarea aceasta primeşte răspuns în secţiunea finală a acestui capitol, care tratează păzirea Sabatului în biserica apostolică.

3. Sabatul în Evanghelia după Ioan

În Evanghelia după Ioan, se face aluzie la legătura dintre Sabat şi lucrarea de mântuire a lui Hristos, cu ocazia a doua minuni care au avut loc în Sabat: vindecarea slăbănogului (Ioan 5, 1 – 18) şi vindecarea unui orb (Ioan 9, 1 – 4). Cele două episoade sunt examinate împreună, deoarece sunt asemănătoare. Ambii bărbaţi vindecaţi

fuseseră bolnavi cronici: un invalid de 38 de ani (Ioan 5, 5) şi un orb din naştere (Ioan 9, 2). În ambele cazuri, Hristos le-a spus celor doi bărbaţi să acţioneze. Slăbănogului, El i-a spus: „Scoală-te, ridică-ţipatul şi umblă" (Ioan 5, 8), iar orbului: „Du-te de te spală în scăldătoarea Siloamului" (Ioan 9, 7). Aceste două acţiuni reprezintă călcarea legilor Sabatului rabinic, astfel că ambele sunt folosite de către farisei pentru a-L învinui pe Hristos de călcarea Sabatului (Ioan 5, 10.16; 9, 14 – 16). În ambele cazuri, Hristos respinge o astfel de învinuire, susţinând că lucrările Sale de salvare nu sunt înlăturate, ci mai degrabă presupuse de porunca Sabatului (Ioan 5, 17; 7, 23; 9, 4). Justificarea lui Hristos este exprimată, în mod deosebit, prin memorabila declaraţie: „Tatăl Meu lucrează până acum; şi Eu de asemenea lucrez" (Ioan 5, 17; cf. 9, 4).

Negarea sau clarificarea Sabatului? Ce a vrut să spună Iisus când S-a apărat împotriva învinuirii călcării Sabatului, astfel: „Tatăl Meu lucrează până acum"? A folosit El exemplul Tatălui Său spre a abroga obligaţia păzirii Sabatului pentru Sine şi pentru urmaşii Săi sau spre a lămuri adevărata natură şi însemnătate a lui? Reprezintă afirmaţia lui Hristos o *negare* sau o *clarificare* a legii Sabatului?

Într-un studiu anterior, am arătat că lucrarea de „până acum" a Tatălui şi a Fiului a primit trei interpretări de bază: (1) creaţiune continuă, (2) purtare de grijă continuă şi (3) activităţi răscumpărătoare.66 Exponenţii acestor trei păreri fundamentale sunt de acord cu privire la pronunţarea lui Hristos ca o anulare implicită (pentru unii explicită) a poruncii Sabatului. Reflectă o astfel de concluzie legitimitatea sensului pasajului sau doar presupuneri arbitrare care au fost citite în text? Spre a răspunde la această întrebare şi spre a înţelege semnificaţia afirmaţiei lui Hristos, examinăm pe scurt rolul locuţiunii adverbiale „până acum" – *heos am* –, sensul verbului „a lucra" – *ergazetai* – şi implicaţiile teologice ale textului.

Sabatul sub joc încrucişat

Expresia „până acum". Tradiţional, expresia „până acum" a fost interpretată ca fiind lucrarea *continuă* a lui Dumnezeu (fie că e vorba de creaţiune, păstrare sau răscumpărare) care, zice-se, calcă sau abrogă legea Sabatului. Dar însuşi cuvântul („până"), mai ales aşa cum este folosit în greacă în poziţia lui emfatică înaintea verbului, nu presupune *constanţă*, ci *culminare*. Ultimul este scos în evidenţă de

unii traducători prin folosirea formei emfatice „chiar până acum”.67

Această expresie presupune un început (*terminus a quo*) şi un sfârşit (*terminus ad quem*). Primul se pare că este crearea iniţială a Sabatului (Gen.2, 2.3), iar ultimul, odihna finală a Sabatului întrezărită, într-o pronunţare asemănătoare Sabatului, ca „noaptea, când nimeni nu mai poate să lucreze” (Ioan 9, 4). Deci Iisus spune că, deşi Dumnezeu S-a odihnit în Sabat la încheierea creaţiunii, din cauza păcatului, El „lucrează până acum” spre a aduce făgăduita odihnă a Sabatului la rodnicie.

Verbul „a lucra”. Însemnătatea verbului „a lucra” este clarificată de referinţele lui Ioan la activitatea şi lucrările lui Dumnezeu, care sunt repetat şi explicit identificate, nu printr-o continuă creaţiune divină, nici printr-o susţinere constantă a universului, ci prin lucrarea de mântuire a lui Hristos.

Iisus declară explicit: „Lucrarea pe care o cere Dumnezeu este aceasta: să credeţi în Acela pe care L-a trimis El” (Ioan 6, 29). Şi iarăşi: „Dacă nu fac lucrările Tatălui Meu, să nu Mă credeţi. Dar dacă le fac, chiar dacă nu Mă *credeţi* pe Mine, *credeţi măcar lucrările acestea*, ca să ajungeţi să cunoaşteţi şi să ştiţi că Tatăl este în Mine şi Eu sunt în Tatăl” (Ioan 10, 37.38; cf. 4, 34; 14, 11; 15, 24).

Natura răscumpărătoare a lucrărilor lui Dumnezeu este evidentă în vindecarea orbului, deoarece actul este explicit descris ca manifestarea „lucrărilor lui Dumnezeu” (Ioan 9, 3). Aceasta înseamnă deci că Dumnezeu şi-a terminat în Sabat *lucrările de creaţiune*, dar nu şi *lucrarea* Lui *în general*. Din cauza păcatului, El este angajat în lucrarea de răscumpărare „până acum”. S-ar putea spune, folosind cuvintele lui A.T. Lincoln: „Cât priveşte lucrarea de creaţiune, odihna lui Dumnezeu a fost finală, dar, deoarece acea odihnă trebuia să bucure neamul omenesc, când ea a fost tulburată de păcat, Dumnezeu a lucrat pe parcursul istoriei să-şi îndeplinească scopul originar”.68

Sabatul şi Mântuitorul

Implicaţii teologice. Hristos apelează la „lucrarea” Tatălui Său nu pentru a anula, ci pentru a clarifica funcţia Sabatului. Spre a înţelege apărarea lui Hristos, trebuie să ne amintim că Sabatul este legat atât de *creaţiune* (Gen. 2, 2 – 3; Exodul 20, 11), cât şi de *răscumpărare* (Deut.5, 15).

În timp ce, prin întreruperea activităţilor vremelnice, israelitul îşi reamintea de Dumnezeul-Creator, prin acţiunea de îndurare faţă de

semeni, el îl imita pe Dumnezeul-Răscumpărător. Aceasta era adevărat nu numai în viaţa oamenilor din popor, în general, care în Sabat trebuia să fie miloşi faţă de cei mai puţin favorizaţi, ci, în mod deosebit, în slujba preoţilor care puteau îndeplini legal în Sabat lucrări interzise celorlalţi israeliţi, pentru că astfel de lucrări aveau o funcţie răscumpărătoare.

Pe temeiul acestei teologii a Sabatului admis de evrei, Hristos apără legalitatea „lucrării" pe care o îndeplinesc în Sabat El şi Tatăl Său. În Evanghelia după Ioan, Hristos apelează la exemplul circumciziunii spre a reduce la tăcere controversa declanşată de vindecarea paraliticului (Ioan 7, 22 – 24). Domnul susţine că, dacă este legitim pentru preoţi să poarte de grijă în Sabat unei părţi mici din trupul omului (după socoteala rabinică, circumciziunea implica unul din cele 248 de membre ale omului), 69 pentru a oferi copilului nou-născut legământul mântuirii, 70 nu au niciun motiv să fie „mânioşi" pe El pentru că a însănătoşit în acea zi *corpul întreg* al omului (Ioan 7, 23).

Pentru Hristos, Sabatul este ziua de lucru pentru răscumpărarea omului *întreg*. Aceasta o confirmă faptul că, în amândouă cazurile de vindecare, Iisus a căutat în aceeaşi zi pe cei vindecaţi şi, găsindu-i, a slujit nevoilor lor spirituale (Ioan 5, 14; 9, 35 – 38). Oponenţii lui Hristos nu pot pricepe natura răscumpărătoare a lucrării Lui din Sabat, pentru că ei Judecau după aparenţe" (Ioan 7, 24). Pentru ei, patul şi tina sunt mai importante decât restaurarea socială (Ioan 5, 10) şi refacerea vederii (Ioan 9, 14), pe care le simbolizau obiectele acelea. De aceea a fost necesar ca Hristos să acţioneze împotriva concepţiilor greşite care dominau, pentru a restabili funcţia pozitivă a Sabatului.

Prin vindecarea în Sabat a omului orb, raportată în Ioan 9, Hristos le face urmaşilor Lui invitaţia să devină verigi ale aceluiaşi lanţ răscumpărător, spunând: „Cât este ziuă, trebuie să lucrez lucrările Celui ce M-a trimis, vine noaptea când nimeni nu mai poate să lucreze" (vers.4). „Noaptea" se pare că se referă la încheierea istoriei mântuirii, pe care o subînţelegem

Sabatul sub foc încrucişat din expresia adverbială „până acum". Această încheiere a activităţii divine şi umane de răscumpărare va introduce Sabatul final, al cărui prototip a fost Sabatul creaţiunii.

Pentru a realiza acel Sabat final, Dumnezeirea „lucrează" pentru mântuirea noastră (Ioan 5, 17); dar „*noi* trebuie să lucrăm", spre a o

oferi altora (Ioan 9, 4). Considerentele anterioare arată că cele două vindecări din Sabat, raportate de Ioan, dovedesc sensul răscumpărător al Sabatului, pe care l-am găsit mai devreme în Evanghelia după Luca şi în Evanghelia după Matei, şi anume un timp în care să fie experimentate şi împărtăşite binecuvântările mântuirii, aduse la îndeplinire de Hristos.

4. Sabatul în Epistola lui Pavel către Evrei

Sensul răscumpărător al Sabatului pe care l-am găsit în Evanghelii este reflectat în Evrei 4, 1 – 11. Autorul recurge la înţelegerile escatologice ale odihnei Sabatului spre a expune tuturor odihna lui Dumnezeu din ziua a şaptea a creaţiunii (Evrei 4, 4), odihnă şi pace pe care Dumnezeu intenţionează să le acorde poporului Său. Dezbaterea despre Sabat din Epistola către Evrei este crucială pentru studiul nostru, pentru că ea descoperă cum a fost înţeleasă şi experimentată păzirea Sabatului în biserica Noului Testament.

Relaţia dintre Sabat şi Mântuitorul este stabilită de către autorul Epistolei către Evrei prin unirea textelor din Geneza 2, 2 şi Psalmi 95, 7.11. Cu ajutorul acestor texte, Pavel lămureşte că odihna Sabatului, oferită la creaţiune (Evrei 4, 4), n-a fost epuizată când israeliţii, sub Iosua, au găsit un loc de odihnă în Canaan, deoarece Dumnezeu şi-a oferit din nou odihna, „după atâta vreme”, prin David (Evrei 4, 7; cf. Ps. 95, 7). În consecinţă, făgăduinţa odihnei Sabatului s-a realizat mai deplin odată cu venirea lui Hristos (Evrei 4, 9). Prin credinţa în Iisus Hristos, poporul lui Dumnezeu poate să experimenteze, în cele din urmă („intrarea” – Evrei 4, 3.10.11), „vestea cea bună” a odihnei lui Dumnezeu, care a fost făgăduită în „ziua a şaptea” a creaţiunii (Evrei 4, 4).

Păzire literală sau figurată a Sabatului? Ce deducţie legitimă cu privire la adevărata păzire şi înţelegere a Sabatului au putut trage din acest pasaj cei cărora le-a fost adresată epistola? Poziţia majorităţii comentatorilor este că acest pasaj nu ne spune că aceşti „evrei” creştini

Sabatul şi Mântuitorul au păzit într-adevăr Sabatul sau că autorul a intenţionat să dea o interpretare creştină unei astfel de păziri. Aceasta este poziţia lui Ratzlaff, care prezintă cinci motive împotriva interpretării literale a lui *sabbatismos* – „păzire a Sabatului” (Evrei 4, 9). Deoarece am analizat deja motivele lui Ratzlaff în capitolul 3, de data aceasta dorim să luăm în considerare alte trei motive de bază, avansate spre a susţine interpretarea figurată a odihnei

Sabatului în Epistola lui Pavel către Evrei.71

1. Unii susţin că, deoarece autorul Epistolei către Evrei nu discută păzirea reală a Sabatului, ci permanenţa şi împlinirea odihnei lui prin Hristos, nicio deducţie nu poate fi trasă cu privire la păzirea lui literală.

2. Unii arată că, deoarece „odihna Sabatului care rămâne pentru poporul lui Dumnezeu” (Evrei 4, 9) este o realizare viitoare, îndemnul de a intra în odihna lui Dumnezeu (Evrei 4, 10.11) n-are nicio implicaţie pentru păzirea prezentă a zilei.72

3. Unii susţin că, deoarece autorul Epistolei către Evrei arată în mai multe locuri că, odată cu venirea lui Hristos, anumite instituţii ale vechiului legământ s-au „învechit” (Evrei 8, 13; 7, 11 – 9, 28), probabil că Sabatul a fost una dintre acele instituţii „învechite”.

Aceste argumente nu sunt convingătoare. Primul argument nu recunoaşte faptul că cei cărora le era adresată epistola (creştini dintre neamuri sau evrei) erau atât de atraşi de liturghia evreiască (în care Sabatul era o parte fundamentală), încât nu era necesar pentru autor să trateze sau să încurajeze adevărata lui păzire. În realitate, acei „evrei” creştini, fiind ispitiţi să se întoarcă la iudaism, 73 trebuia să înţeleagă însemnătatea păzirii Sabatului în lumina venirii lui Hristos.

Cu privire la al doilea argument, nu se poate spune că, în Epistola lui Pavel către Evrei, odihna Sabatului este văzută doar ca un beneficiu viitor, fără legătură cu actuala păzire a zilei. Odihna de Sabat care „rămâne pentru poporul lui Dumnezeu” (Evrei 4, 9) este prezentată în primul rând ca o experienţă prezentă, în care „*intrăm* fiindcă am crezut” (Evrei 4, 3).

Verbul „intrăm” (Evrei 4, 3) este la timpul prezent şi, în greacă, este aşezat primul în propoziţie, spre a accentua realitatea prezentă a acestei experienţe de „odihnă”. Acelaşi lucru este adevărat despre verbul „rămâne” (Evrei 4, 9). Dacă este scos din context, ar putea însemna o perspectivă viitoare; dar, în contextul lui prezent, el se referă înapoi la

Sabatul sub foc încrucişat timpul lui Iosua (Evrei 4, 8), spre a scoate în evidenţă permanenţa actuală a odihnei Sabatului pentru poporul lui Dumnezeu.

Învechit sau permanent? Al treilea argument susţine că Sabatul este o umbră a Vechiului Testament sau un simbol al odihnei mântuirii, pe care l-a îndeplinit Hristos, şi, în consecinţă, funcţia lui s-a

terminat odată cu venirea Lui.

Învaţă Epistola lui Pavel către Evrei că Sabatul, asemenea templului şi serviciilor lui, şi-a consumat funcţia la venirea lui Hristos? Sau a dobândit Sabatul un sens nou şi o funcţie proaspătă la venirea Lui? Studiul nostru privind Sabatul în Evanghelii arată că Hristos a împlinit odihna şi eliberarea Sabatului mesianic tipologic şi escatologic nu prin anularea păzirii reale a zilei, ci făcând-o un timp în care să fie experimentată şi împărtăşită mântuirea adusă la îndeplinire de El.

Să privim acum la ceea ce are de spus Epistola lui Pavel către Evrei despre acest subiect. Nu este nicio îndoială că autorul învaţă că venirea lui Hristos a produs o „întrerupere decisivă” a sistemului jertfelor vechiului legământ. În capitolele 7 – 10, Pavel explică pe larg cum jertfa ispăşitoare a lui Hristos şi slujirea cerească ce a urmat au înlocuit în mod complet funcţia simbolică („chipul şi umbra” – Evrei 8, 5) a preoţiei levitice şi a templului ei. Slujbele acestea Iisus le-a „desfiinţat” (Evrei 10, 9). Ele sunt astfel „învechite” şi „aproape de pieire” (Evrei 8, 13).

Pune Pavel şi Sabatul în această categorie, a instituţiilor „învechite” ale vechiului legământ? Aceasta este concluzia pe care au tras-o mulţi, dar ea nu poate fi sprijinită de un studiu atent al pasajului.

Sabbatismos – „odihna de Sabat” – este prezentat explicit şi emfatic, nu ca fiind „învechit”, ca templul şi serviciile lui, ci ca fiind un beneficiu divin care mai „rămâne” încă (Evrei 4, 9). În capitolul 3, am văzut că verbul „rămâne” – *apoleipetai* – este un timp prezent pasiv, care, tradus în mod literal, înseamnă „a rămas în urmă”. Astfel, tradus în mod literal, Evrei 4, 9 se citeşte precum urmează: „Aşadar, în urmă a fost lăsată o păzire a Sabatului pentru poporul lui Dumnezeu”.

Contrastul dintre Sabat şi serviciile sanctuarului este evident. În timp ce ultimele sunt „învechite”, primul este „lăsat în urmă” şi, de aceea, încă oportun. Un contrast asemănător se află în Evanghelia după Matei. Acolo, ruperea catapetesmei templului cu ocazia morţii lui Hristos (Matei 27, 51) arată sfârşitul serviciilor templului. Pe de altă parte, avertismentul lui

Sabatul şi Mântuitorul

Hristos despre posibilitatea ca viitoarea fugă din cetate să aibă loc în ziua de Sabat (Matei 24, 20) admite permanenţa păzirii lui.

Îndemnul dat în versetul 11 – „să ne grăbim să intrăm în odihna aceasta”.

— Constituie o indicaţie în plus a permanenţei Sabatului. Faptul că cineva trebuie să facă un efort „să intre în odihnă" înseamnă că experienţa „odihnei" Sabatului nu este epuizată în prezent, ci are o realizare şi în viitor. Această opinie creştină a odihnei Sabatului, ca reprezentând nu numai o experienţă de „odihnă" *prezentă*, ci şi una *viitoare*, reflectă într-o mare măsură ceea ce am aflat deja din Vechiul Testament şi mai târziu din literatura evreiască. Am notat că Sabatul a fost înţeles nu numai ca o experienţă *prezentă* de odihnă personală şi eliberare de nedreptăţile sociale, ci şi ca o anticipare a odihnei *viitoare* şi a păcii care aveau să fie realizate de Mesia. Astfel, în felul lui propriu, autorul Epistolei către Evrei reafirmă înţelegerea vechi-testamentară a Sabatului într-o proaspătă prezentare creştină, şi anume o zi pentru experimentarea odihnei prezente a mântuirii, privind înainte, spre odihna viitoare şi finală din Canaanul ceresc.

Păzire literală sau spirituală a Sabatului? Care este natura „odihnei Sabatului" care mai rămâne încă pentru poporul lui Dumnezeu (Evrei 4, 9)? Se gândeşte autorul la o păzire literală a Sabatului sau la una spirituală? Pasajul procură două indicaţii importante care sprijină înţelegerea literală a păzirii Sabatului ca răspuns al credinţei faţă de Dumnezeu. Deoarece am tratat deja într-o oarecare măsură aceste indicaţii în capitolul 3, le amintim în acest context numai pe scurt.

Prima indicaţie este folosirea termenului *sabbatismos* – „păzirea Sabatului" –, din Evrei 4, 9. Deşi termenul se află numai în Evrei 4, 9 în Noul Testament, el este folosit în literatura creştină ca termen tehnic pentru păzirea literală a Sabatului.74 Prin urmare, folosirea lui *sabbatismos*

— „păzire a Sabatului" – în versetul 9 lămureşte din belşug că scriitorul Epistolei către Evrei se gândea la o păzire literală a Sabatului.75

A doua indicaţie este descrierea odihnei Sabatului ca încetare de la lucru, care se află în versetul 10: „Fiindcă cine intră în odihna Lui, se odihneşte şi el de lucrările lui, cum S-a odihnit Dumnezeu de lucrările Sale" (Evrei 4, 10).

Sabatul sub foc încrucişat

Din punct de vedere istoric, majoritatea comentatorilor au interpretat încetarea lucrului care se află în Evrei 4, 10 într-un sens figurat, ca „abţinerea de la lucrare servilă", însemnând activităţi

păcătoase.76 În felul acesta, păzirea creştină a Sabatului nu înseamnă întreruperea muncii zilnice în ziua şaptea, ci abţinerea tot timpul de la fapte păcătoase.

În sprijinul acestei păreri, se aduce referinţa Epistolei către Evrei la „faptele moarte” (Evrei 6, 1; 9, 14). Totuşi, o astfel de concepţie nu poate fi citită în textul din Evrei 4, 10, unde comparaţia este făcută între încetarea divină şi cea umană de la „lucrări”. Ar fi absurd a crede că Dumnezeu a încetat să mai facă „fapte păcătoase”.

Punctul analogiei, aşa cum este arătat în capitolul 3, este simplu, în sensul că, aşa cum Dumnezeu şi-a încetat lucrările de creaţiune în ziua a şaptea, tot aşa şi credincioşii trebuie să-şi înceteze lucrul în aceeaşi zi. Aceasta este o declaraţie simplă a naturii păzirii Sabatului, care implică îndeosebi încetarea lucrărilor.

Semnificaţia păzirii Sabatului. îi încurajează autorul Epistolei către Evrei pe cititorii lui doar să-şi întrerupă activităţile vremelnice în Sabat? Ţinând seama de preocuparea autorului de a contracara tendinţa cititorilor lui de a adopta obiceiurile liturgice evreieşti ca mijloace de acces la Dumnezeu, el nu putea scoate în evidenţă numai aspectul „încetării” fizice al păzirii Sabatului. Acest aspect oferă numai o idee negativă de odihnă, una care ar servi numai pentru a încuraja tendinţele iudaizante existente. Deci autorul atribuie o semnificaţie mai profundă actului de odihnă în Sabat.

Semnificaţia mai adâncă poate fi văzută în antiteza pe care o face autorul între acei care n-au reuşit să intre în odihna lui Dumnezeu din cauza „necredinţei” – *apeitheias* (Evrei 4, 6.11) – adică necredincioşie care rezultă din neascultare – şi cei care intră în ea prin „credinţă” – *pistei* (Evrei 4, 2.3) – adică credincioşie care rezultă din ascultare.

Odihna în Sabat pentru autorul Epistolei către Evrei nu este doar un ritual de rutină (cf. Jertfă” – Matei 12, 7), ci mai degrabă un răspuns al credinţei pentru Dumnezeu. Un astfel de răspuns nu aduce cu sine împietrirea inimii cuiva (Evrei 4, 7), ci face dispus pe cel în cauză să „asculte glasul Lui” (Evrei 4, 7). Aceasta înseamnă experimentarea odihnei mântuirii lui Dumnezeu nu prin *fapte*, ci prin *credinţă* (Evrei 4, 2.3.11). În

Sabatul şi Mântuitorul

Sabat, aşa cum potrivit o spune Jean Calvin, „credincioşii trebuie să-şi înceteze lucrul pentru a-l îngădui lui Dumnezeu să lucreze în

ei".77

Odihna de Sabat, care rămâne pentru poporul lui Dumnezeu (4, 9), nu este doar o zi de inactivitate pentru autorul Epistolei către Evrei, ci mai degrabă o ocazie reînnoită în fiecare săptămână de a intra în *odihna lui Dumnezeu* – spre a se elibera pe sine de grijile lucrului, pentru ca în libertate să experimenteze, prin credinţă, odihna creatoare şi mântuitoare a lui Dumnezeu. Experimentarea în Sabat a binecuvântărilor mântuirii nu este epuizată în prezent, deoarece autorul îşi îndeamnă cititorii să „se grăbească să intre în acea odihnă" (Evrei 4, 11). Această dimensiune a viitoarei odihne a Sabatului arată că păzirea Sabatului, în Epistola lui Pavel către Evrei, exprimă tensiunea dintre „deja" şi „încă nu", dintre experienţa prezentă a mântuirii şi împlinirea ei escatologică în Canaanul ceresc.

Intenţia acestei interpretări lărgite a păzirii Sabatului în lumina lucrării lui Hristos a fost aceea de a-i dezobişnui pe creştini de o înţelegere prea materialistă a păzirii lui. Pentru a realiza acest obiectiv, autorul Epistolei către Evrei, pe de o parte, îi reasigură pe cititorii săi de permanenţa binecuvântărilor intenţionate prin odihna Sabatului şi, pe de altă parte, explică faptul că natura acestor binecuvântări constă în experimentarea atât a prezentei odihne mântuitoare, cât şi a viitoarei odihne restauratoare pe care o oferă Dumnezeu celor „care au crezut" (Evrei 4, 3).

Este evident că, pentru autorul Epistolei către Evrei, păzirea Sabatului, care rămâne pentru creştinii noului legământ, nu este numai o experienţă fizică de încetare a lucrului în ziua a şaptea, ci şi un răspuns al credinţei, un răspuns afirmativ „astăzi" pentru Dumnezeu. După cum explică elocvent Karl Barth, actul de odihnă în Sabat este un act de renunţare la eforturile noastre umane pentru dobândirea mântuirii, spre „a îngădui atotputernicului har al lui Dumnezeu să aibă cel dintâi şi cel de pe urmă cuvânt în orice privinţă".78

Interpretarea Epistolei către Evrei privind odihna Sabatului reflectă în mare măsură înţelegerea răscumpărătoare a zilei pe care am găsit-o mai înainte în Evanghelii. Marea făgăduinţă a lui Hristos de a veni să ofere aşteptata „slobozire" sabatică (Luca 4, 18) şi „odihna" (Matei 11, 28) reprezintă sâmburele „odihnei Sabatului", care este disponibilă „astăzi" pentru poporul lui Dumnezeu (Evrei 4, 7.9). În mod similar, asigurarea lui Hristos că El şi Tatăl Său „lucrează până acum" (Ioan 5, 17) spre a realiza

Sabatul sub foc încrucişat odihna finală a Sabatului este reflectată în îndemnul „să ne grăbim să intrăm în odihna aceasta” (Evrei 4, 11).

Faptul că Epistola lui Pavel către Evrei, în capitolul 4, reflectă înţelegerea evanghelică a Sabatului ca un timp în care să fie experimentate binecuvântările mântuirii, care va fi pe deplin realizată la sfârşitul pelerinajului nostru pământesc, dovedeşte că Sabatul a fost înţeles în biserica apostolică drept un timp pentru sărbătorirea iubirii creatoare şi mântuitoare a lui Dumnezeu.

5. Maniera păzirii Sabatului

Cum au păzit Sabatul credincioşii Noului Testament în lumina sensului mântuitor lărgit, provenit din lucrarea lui Hristos? La început, cei mai mulţi creştini participau în Sabat la slujbele evreieşti de la sinagogă (Fapte 13, 14.43.44; 17, 2; 18, 4). Totuşi, încetul cu încetul, creştinii şi-au stabilit propriile lor locaşuri de închinare. Matei sugerează că procesul de separare începuse deja pe vremea scrierii lui, pentru că el vorbeşte despre Hristos ca intrând în sinagoga *lor* (Matei 12, 9, în trad. engleză). Pronumele „lor” sugerează că acea comunitate nu se mai împărtăşea de serviciile din Sabat la sinagoga evreiască, în timpul când a fost scrisă Evanghelia. Probabil că, pe atunci, ei şi-au organizat propriile lor locaşuri de închinare.

Deosebirea dintre comunităţile creştine şi evreieşti, privind păzirea Sabatului, a ajuns curând nu numai *topologică* (privind spaţiul), ci şi *teologică*. Diferite secţiuni despre Sabat raportate în Evanghelii reflectă existenţa unei controverse între comunităţile creştine şi sinagogile evreieşti care, în unele cazuri, se puteau afla pe aceeaşi stradă, poate chiar faţă în faţă. Controversa se concentra mai ales asupra manierei de păzire a Sabatului în lumina învăţăturilor şi a exemplului lui Hristos.

Trebuia păzită ziua, în primul rând, ca „jertfă”, adică o împlinire exterioară a legii Sabatului? Sau trebuia ca Sabatul să fie păzit ca „milă”, adică o ocazie de a arăta compasiune şi a face bine celor în nevoie (Matei 12, 7)?

O zi pentru a face binele. Spre a apăra înţelegerea creştină a păzirii Sabatului ca o zi în care să fie sărbătorită răscumpărarea mesianică, prin arătarea „milei” şi prin a face „bine” celor în nevoie, evangheliştii apelează la exemplul şi învăţătura lui Iisus. De exemplu, în cazul vindecării femeii gârbove, Luca pune în contrast două

concepţii de păzire a Sabatului: cea

a fruntaşului sinagogii şi cea a lui Hristos. Pentru fruntaş, Sabatul însemna reguli de ascultat, mai degrabă decât iubire pentru oameni (Luca 13, 14).

Pentru Hristos, Sabatul era o zi în care să aducă dezlegare fizică şi spirituală celor în nevoie (Luca 13, 12.16).

Hristos a respins concepţia greşită a fruntaşului, recurgând la obiceiurile acceptate de a adăpa animalele în Sabat. Dacă puteau fi satisfăcute nevoile zilnice ale animalelor în Sabat, cu atât mai mult ale unei „fiice a lui Avraam, pe care Satana o ţinea legată de optsprezece ani!” Nu trebuia oare să fie dezlegată de legătura aceasta în ziua Sabatului?” (Luca 13, 16)

Înţelegerea umanitară a Sabatului este exprimată şi în episodul vindecării omului cu mâna uscată, raportat de toţi cei trei sinoptici (Marcu 3, 1 – 6; Matei 12, 9 – 14; Luca 6, 6 – 11). În acest caz, Iisus răspunde întrebării de probă a unei delegaţii a cărturarilor şi fariseilor cu privire la legalitatea vindecării în Sabat, punându-le o întrebare de principiu: „Este îngăduit în ziua Sabatului să faci bine sau să faci rău? Să scapi viaţa cuiva sau s-o pierzi?” (Marcu 3, 4; Luca 6, 9).

Este vrednic de notat că, atât în Marcu, cât şi în Luca, Hristos înlocuieşte verbul „a vindeca” (*terapeuein*), folosit în întrebare (Matei 12, 10), cu verbele „a face bine” (*agathopoiein*) şi „a salva” (*sozein*). Motivul pentru această schimbare este grija lui Hristos de a include toate felurile de activităţi binevoitoare în intenţia poruncii Sabatului. O astfel de interpretare largă a funcţiei Sabatului nu găseşte nicio paralelă în concesiile rabinice.

O zi de slujire binevoitoare. Conform relatării lui Matei, Hristos a ilustrat principiul păzirii Sabatului ca timp de slujire binevoitoare adăugând a doua întrebare, care conţine un exemplu concret: „Cine este omul acela dintre voi care, dacă are o oaie şi-i cade într-o groapă în ziua Sabatului, să n-o apuce şi s-o scoată afară? Cu cât mai de preţ este deci un om decât o oaie” (Matei 12, 11 – 12). Atât prin întrebarea de principiu, cât şi prin ilustrarea ei, Hristos descoperă *valoarea originală* a Sabatului ca zi în care Dumnezeu să fie onorat prin arătarea interesului şi a compasiunii pentru alţii.

Acuzatorii lui Hristos, nearătând interes pentru bunăstarea fizică şi spirituală a altora în Sabat, au descoperit modul greşit în care

ei înţelegeau

Sabatul sub joc încrucişat şi experimentau sfânta zi a lui Dumnezeu. În loc să sărbătorească bunătatea lui Dumnezeu în Sabat implicându-se în lucrarea de salvare, ei s-au angajat în eforturi nimicitoare, *căutând greşeli* şi plănuind metode prin care *să-L omoare* pe Hristos (Marcu 3, 2 – 6).

Noua înţelegere creştină a Sabatului, ca timp de slujire activă şi iubitoare pentru sufletele în nevoie, mai degrabă decât inactivitate pasivă, reprezintă o îndepărtare radicală de păzirea evreiască contemporană a Sabatului. Acest lucru este atestat şi într-un document primar, cunoscut ca *Epistola către Diognet* (datat 120 – 200 d.Hr.), unde evreii sunt învinuiţi ca „vorbind fals despre Dumnezeu", pentru că ei pretind că „El (Dumnezeu) ne-a interzis nouă (creştinilor) să facem ce este bine în ziua Sabatului. Cum să nu fie aceasta lipsă de pioşenie?" 79 Această înţelegere umanitară pozitivă a păzirii Sabatului îşi are rădăcina în împlinirea de către Hristos a tipologiei răscumpărătoare a Sabatului, care este descoperită în Evanghelii.

Concluzie

Studiul relaţiei dintre Sabat şi Mântuitorul arată cât de strâns este legat Sabatul, atât în Vechiul, cât şi în Noul Testament, de misiunea răscumpărătoare a lui Hristos. În Vechiul Testament, diferite subiecte (pacea şi prosperitatea Sabatului, odihna Sabatului, eliberarea Sabatului şi structura sabatică a timpului) indică faptul că, în vremurile Vechiului Testament, Sabatele săptămânale şi anuale au slujit spre a rezuma şi hrăni speranţa răscumpărării mesianice.

În Noul Testament, venirea lui Hristos este văzută ca actualizarea, realizarea tipologiei răscumpărătoare a Sabatului. Prin misiunea Sa răscumpărătoare, Hristos le oferă credincioşilor „slobozenia" sabatică aşteptată (Luca 4, 18) şi „odihnă" (Matei 11, 28). În lumina crucii, Sabatul comemorează nu numai împlinirile creatoare ale lui Dumnezeu, ci şi pe cele răscumpărătoare pentru neamul omenesc. În felul acesta, „odihna Sabatului care rămâne pentru poporul lui Dumnezeu" (Evrei 4, 9) nu este numai încetare de la munca fizică, spre a comemora creaţiunea desăvârşită a lui Dumnezeu, ci şi o intrare spirituală în odihna lui Dumnezeu (Evrei 4, 10), devenită posibilă prin deplina răscumpărare a lui Hristos. Actul fizic de odihnă devine mijlocul prin care credincioşii experimentează odihna

Sabatul şi Mântuitorul spirituală. Noi ne încetăm lucrul în Sabat

spre a-l îngădui lui Dumnezeu să lucreze în noi mai liber şi mai deplin.

În Noul Testament, Sabatul nu este *desfiinţat*, ci *lămurit* şi *amplificat* prin învăţătura şi lucrarea de mântuire a lui Hristos. Văzând că odihna şi răscumpărarea simbolizate prin Sabatul Vechiului Testament au fost realizate prin lucrarea de răscumpărare a lui Hristos, credincioşii Noului Testament au privit Sabatul ca o zi în care să sărbătorească şi să experimenteze odihna răscumpărătoare mesianică, arătând „milă" şi făcând bine celor în nevoie. Aceasta înseamnă că, pentru credincioşii de astăzi, Sabatul nu este numai o sărbătorire a creaţiunii lui Dumnezeu prin odihnă, ci şi a răscumpărării lui Hristos, prin slujirea miloasă a altora.

Într-o epocă în care forţele haosului şi ale dezordinii par să stăpânească în mod crescând, când nedreptatea, lăcomia, violenţa, corupţia, crima, suferinţa şi moartea par să domine, Dumnezeu reasigură pe poporul Său că aceste forţe nimicitoare nu vor triumfa, pentru că „rămâne o odihnă de Sabat pentru poporul lui Dumnezeu" (Evrei 4, 9). Prin Sabat, Dumnezeu ne reasigură că El stăpâneşte asupra acestei lumi, desăvârşind scopul Lui final. Dumnezeu ne spune că El a cucerit haosul la creaţiune, că a eliberat pe poporul Său din robia păcatului şi a morţii prin misiunea mântuitoare a Fiului Său şi că El „lucrează până acum" (Ioan 5, 17) pentru a întemeia o Lume Nouă, unde „în fiecare Sabat va veni orice făptură să se închine înaintea Mea" (Isaia 66, 23). În acel Sabat final, după cum atât de elocvent se exprima Augustin, „ne vom odihni şi ne vom vedea, ne vom vedea şi ne vom iubi, ne vom iubi şi vom lăuda".80

Note

1. Herbert W. Richardson, *Toward an American Theology* (New York, 1967), p.139.

2. Pentru analizele mele despre simbolurile mesianice ale Sabatului în Vechiul Testament, vezi *Divine Rest for Human Restlessness* (Roma, 1980), pp. 134 – 145; şi Sabatical Typologies of Mesianic Rédemption, *Journal for the Study of Judaism*, vol. 17, nr. 2 (1987).

3. Vezi, de asemenea, Isaia 11, 7 – 9; 65, 25; Osea 2, 20.

4. The Babilonian Talmud, *Sabbath* 12 a; şi 12 b.

5. Mishnah, *Sabbath* 6: 2. Citatele sunt luate din *The Mishnah*, ed. Herbert Danby (London, 1933).

Sabatul sub foc încrucişat

6. Pentru o colecţie convenabilă de texte, vezi Joseph Klausmer,

The Mesianic Ideea în Israel (New York, 1955), pp. 43 – 44, 62 – 63, 85 – 86, 99 – 101, 158 – 160, 175 – 177, 283 – 284, 342 – 345, 377 – 378, 409 – 410, 505 – 512. *The Book of the Secrets of Enoch*, o apocrifa a Vechiului Testament, compusă între anii 1 – 50 d.Hr., face aluzie la planul celor şapte zile mileniale. Ea spune: „Şi eu am binecuvântat ziua a şaptea, care este Sabatul... Dumnezeu arată lui Enoh vârsta acestei lumi, existenţa ei de şapte mii de ani” (32, 3). Un plan asemănător a fost desfăşurat de rabini. *Pirke de Rabbi Eliezer* afirmă: „Cel sfânt să fie binecuvântat. El a creat perioadele şi din toate a ales numai perioada a şaptea; cele şase perioade sunt pentru intrare şi ieşire... A şaptea perioadă este în întregime Sabat şi odihnă în viaţa cea veşnică”, trad. Gerald Friedlander (New York, 1971), p.141. Vezi *Sabbath* 30 b; *Kethubboth* 111 b.

7. Pentru analiza mea despre Barnaba şi interpretarea patristică a Sabatului cosmic, vezi *From Sabbath to Sunday* (Roma 1977), pp. 218 – 223; 278 – 285.

8. Tothephta *Sabbath* 16 – 22 scrie: „Beth Shammai spune: Contribuţii pentru săraci nu sunt îngăduite în Sabat la sinagogă, nici chiar o zestre pentru a căsători un orfan cu o tânără orfană. Certurile dintre soţ şi soţie nu sunt judecate şi să nu fie înălţate rugăciuni pentru bolnavi în Sabat. Beth Hillel permite aceste activităţi”.

9. Theodore Friedman, „The Sabbath: Anticipation of Rédemption”, *Judaism* 16 (1967): 445.

10. *Mishnah on Psalms*, trad. William G. Braude (New Haven, 1959), vol.2, p. 112. Într-un fel asemănător, *Pirke de Rabbi Eliezer* spune: „El a creat ziua a şaptea (dar) nu pentru lucru, pentru că în legătură cu ea nu este spus şi a fost o seară şi o dimineaţă. De ce? Pentru că ea este păstrată pentru generaţiile (care au să vină), precum este spus: Va fi o zi cunoscută de Domnul, nu va fi nici *zi*, nici *noapte* (Zah. 14, 7), trad. Gerald Friedlander [New York 1971], p. 137. Cf de asemenea Sabbath 58 b; *Berakhoth 58 b*; *Rosh Hashnah* 31 a. Şi părinţii bisericii au observat absenţa vreunei menţiuni de „o seară şi o dimineaţă” în legătură cu a şaptea zi a creaţiunii şi au interpretat-o ca reprezentând viitoarea pace şi odihnă veşnică a celor sfinţi. De exemplu, Augustin în *Confesiunile* sale oferă această rugăciune sublimă: „O, Doamne, Dumnezeule, acordă-ne pacea Ta, pacea odihnei, pacea Sabatului, care n-are seară. Pentru că toată această ordine prea frumoasă a lucrurilor... urmează să treacă, pentru că în ele a fost seară

şi dimineaţă. Dar ziua a şaptea este fără seară şi n-are niciun apus, deoarece Tu ai sfinţit-o pentru o continuare eternă; ca ceea ce ai făcut Tu după lucrările Tale, care erau foarte bune, odihnind în ziua a şaptea... ca noi, de asemenea, după lucrările noastre (de aceea foarte bune pentru că Tu ni le-ai dat), să ne putem odihni în Tine şi în Sabatul vieţii veşnice" (*The Confesions of St. Augustine* 13, 50 – 51, *Nicene and Post-Nicene*

Sabatul şi Mântuitorul

Fathers, ed. Philip Schaff [Grand Rapids 1979] firstseries v. l, p. 207). Vezi şi *City of God* a lui Augustine, cartea 22, capitolul 30. //. *Berethith Rabah* 12: 6.

12. Conform cu Midrash, Sabatul a acţionat ca salvator al lui Adam, când Dumnezeu urma să-l nimicească vineri seara din cauza păcatului lui. „În acel moment a sosit Sabatul şi a devenit apărătorul lui Adam, care a spus Celui sfânt, binecuvântat să fie El: în timpul celor şase zile ale creaţiunii nimeni n-a fost pedepsit. Şi vrei Tu să începi cu mine? Aceasta-i sfinţirea mea? Este aceasta odihna mea? Şi astfel Adam a fost salvat prin pledoaria Sabatului de nimicire în Gheena. Când a văzut puterea Sabatului, Adam era gata să cânte un imn în onoarea lui". (*The Mishnah on Psalms*, trad. William G. Braude [New York, 1959], voi 2, p. 112).

13. Rolul răscumpărător al Sabatului este reflectat mai ales în credinţa exprimată de R. Eliezer of Modihim, că, dacă Israel păzea Sabatul, Domnul avea să-i dea ţara lui Israel, împărăţia casei lui David, lumea viitoare, lumea cea nouă (Mekilta, *Vayassah* 5: 66 – 73). Vezi şi *Shabbath*, 118 b, 119 b, 3 a; *Mishnah Aboth* 5: 8; Jubilees 2: 28.

14. Vezi, de exemplu, *Bereshith Rabbah* 3: 6; 11: 2. Pentru alte izvoare, vezi Louis Ginzberg, *Legends of the Jews* (Philadelphia, 1946), vol.5, p. 8, n. 19.

15. Dale Ratzlaff, *Sabbath în Crisis* (Applegate. California, 1990), p.24.

16. Vezi *The Midrash on Psalms* (n. 12), vol. 2, p. 112; *Pirke de Rabbi Eliezer* (n. 10), p. 144.

17. Abraham Loshua Heschel, *The Sabbath*: *Its Meaning for Modern Man* (New York, 1951), p.23.

18. Despre dezvoltarea subiectului – odihnă în Vechiul Testament, vezi Gerhard von Rad, „Mai rămâne încă odihnă pentru poporul lui Dumnezeu" din *The Problem of the Hexateuch and Other*

Essays (New York, 1966), pp. 94 – 102.

19. Ernst Jenni, *Die Theologische Begriindung des Sabbatgebotes im Alten Testament* (Zürich, 1956), p.282.

20. *The Midrash on Psalms* (n. 12), vol. 2, p. 113.

21. Autorul Epistolei către Evrei prezintă ceea ce poate fi numit trei niveluri diferite de însemnătate a odihnei Sabatului: odihna creaţiunii (4, 3), odihnă naţională (4, 6.8), odihnă răscumpărătoare (4, 3.7.9.10). Pentru analiza mea a pasajului, vezi Samuele Bacchiocchi, *Divine Rest for Human Restless-ness* (Roma, 1980), pp. 135 – 136, 164 – 170; idem, *From Sabbath to Sunday* (Roma 1977), pp. 63 – 69.

22. *Sanhedrin* 97 a.

23. *Mishnah Tamid IA*.

Sabatul sub foc încrucișat

24. *Ibid*.

25. Vezi *Mishnah Pesahim* 10: 5. Legătura de bază dintre Sabat, Paşte şi Ziua Ispășirii pare să nu fie numai teologică (de pildă, motivul răscumpărării) şi terminologică (de pildă, indicarea *Sabatului*), ci, probabil, şi numerică. Saul J. Berman notează: „Calendarul evreiesc poate să înceapă fie cu luna a şaptea, Tişti, fie cu luna Nisan. Aceasta ne va permite să recunoaştem o relaţie mai îndepărtată a termenului Sabat cu numărul şapte. Socotind de la luna Tişti, a şaptea lună, Nisan conţine un Sabat, şi anume Pastele. Socotind lunile anului de la Nisan, ajungem la Tişti, a şaptea lună, şi această lună conţine de asemenea un Sabat, Yom Kippur… Pastele, în a şaptea lună de la Tişti, şi Yom Kippur, în a şaptea lună de la Nisan, împreună constituie Sabatul lunilor" („The extended Notion of the Sabbath", *Judaism* 22 [1973]: 343). Sabatul săptămânal apare ca împărtășind subiectul răscumpărării cu Sabatul lunilor şi Sabatul anilor (ani sabatici şi jubiliari).

26. Pentru o descriere a caracteristicilor răscumpărătoare ale anilor sabatici, vezi George Wesley Buchanan, *Revelation and Rédemption* (Dillsboro, North Carolina, 1978), pp. 9 – 10; idem, *The Consequences of the Covenant* (Leiden, 1970), p. 18.

27. Robert B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord*: *A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke* (Austin, Texas, 1977).

28. Julian Morgenstern susţine că, „după toate probabilităţile, trâmbiţa cea mare (Isaia 27, 13), o suflare puternică de la care se va inaugura o epocă nouă şi mai fericită pentru Israelul cucerit şi împrăştiat, a fost un *yobel* (jubiliar). Toate acestea sugerează că

trompeta cornului de berbece avea un caracter neobişnuit, folosit numai la ocazii extraordinare şi pentru un scop particular (cf. Exodul 19, 13) ... Anul acesta şi-a câştigat numele tocmai pentru că acest al cincizecilea an unic a fost anunţat prin această suflare de *yobel* (jubileu), în timp ce începutul anilor obişnuiţi era semnalizat numai prin suflarea unui *shophar* (*2* Sam. 15, 10; cf. Lev. 23, 24)". (*The Interpreter's Dictionary of the Bible* [Nashville, 1962], s.v. „Jubilee Year of, vol. 2, p.1001.

29. *Behodesh Hashebibi* 172, citat în George Buchanan, *Revelation and Rédemption* (Dillsboro, North Carolina, 1978), p.13.

30. Termenul şi conceptul de „escatologie sabatică este folosit şi explicat de Buchanan în *Revelation and Rédemption* (nota 26), pp. 3 – 6; şi idem, *The Consequences of the Covenant* (nota 30), pp. 9 – 17.

31. Termenii „mesianism sabatic" şi „cronomesianism" sunt folosiţi de Ben Zion Wacholder în articolul său, „Cronomesianism. Fixarea timpului mişcărilor mesianice şi calendarul ciclurilor sabatice", *Hebrews Union Collège Annual* 46 (1975), p.201.

Sabatul şi Mântuitorul

32. Pentru analiza lui 11Q Melchisedek, vezi Joseph A. Fitzmyer, „Eurther Light on Melchisedek from Qumran Cave II", *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), pp. 25 – 41; M de Jonge and A.S. van der Woude, „11Q Melchisedek and the New Testament", New Testament Studies 12 (1865 – 1966), pp. 301 – 326.

33. *Sanhedrin* 97 b.

34. Abraham Joshua Heschel, *The Sabbath*: *Its Meaning for Modern Man* (New York, 1951), p.68.

35. Jean Calvin, *Comentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, trad. John King (Grand Rapids, 1948), p. 106.

36. Paul K. Jewett, *The Lord's Day*: *A Theological Guide to the Christian Day of Worship* (Grand Rapids, 1972), p.86.

37. M. Max B. Turner, „The Sabbath, Sunday and the Law în Luke/Acts", în simposionul *From Sabbath to the Lord's Day* (Grand Rapids, 1982), p.102.

38. *Ibid*.

39. Despre influenţa sinagogii asupra serviciului divin creştin, vezi C.W. Dugmore, 773 e *Influence of the Sinagogue upon the Divine Office*, 1964; A. Allan McArthur, *The evolution of the Christian Year*, 1953; Dom Benedict Steuart, *The Development of Christian Worship*,

1953.

40. Luca4, 16.31; 6, 1.2.5.6.7.9; 13, 10.14.15.16; 14, 1.3.5; 23, 54.56; Fapte 1, 12; 13, 14.27.42.44; 15, 21; 16, 13; 17, 2; 18, 4.

41. Vezi, ca exemplu, I. Howord Marshal, *The Gospel of Luke* (New York, 1978), p. 883; F. Godet, *A Commentary on the Gospel of Saint Luke* (London, 1870), ÎI p. 343; A.R. Leaney, *A Commentary on the Gospel According to Saint Luke* (Grand Rapids, 1966), p. 288. Aceeaşi părere este subînţeleasă şi de traducătorii New International Version: „Apoi ele au mers acasă şi au pregătit miresme şi miruri. Dar în Sabat ele s-au odihnit în ascultare de poruncă” (Luca 23, 56).

42. M. Max B. Turner (nota 37), p. 102.

43. Cei doi termeni decisivi ai textului sunt „a vesti” şi „a elibera”. Amândoi termenii aceştia, care apar de două ori, sunt termeni tehnici pentru anii Sabatului. Pentru o tratare informativă a acestei probleme, vezi Robert B. Sloan (nota 27), pp. 32 – 42. P. Miller notează corect: „Ceea ce uneşte Isaia 61, 1.2 şi 58, 6 cu Luca 4 este micul cuvânt *aphesis*, cuvânt tradus slobozire pentru robi şi eliberare pentru cei oprimaţi; el este o lozincă ce leagă împreună cele două citate. Din cele patru propoziţii din Isaia 58, 6, care spun în esenţă acelaşi lucru, cel ales aici în citatul evanghelic este cel care, în traducerea greacă, foloseşte pe *aphesis*” (Luca 4, 16 – 21, *Interpretation* 29 [octombrie 1975], p. 419.

44. H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (New York, 1960), p. 180. De a se

Sabatul sub foc încrucişat menea, G.B. Caird scoate în evidenţă că Luca „plasează întâmplarea la începutul istorisirii sale despre lucrarea Galileanului, pentru că ea anunţă *modelul* pe care clerul trebuie să-l urmeze” (Saint Luke [Grand Rapids, 1963], p. 86). Robert C. Tannehill scrie de asemenea: „Cuvintele şi acţiunile acestea (Luca 4, 18 – 19) au o semnificaţie tipic programatică pentru întreaga lucrare a lui Iisus, aşa cum o înţelege Luca... Luca a ales să facă această citare (Luca 4, 18 – 19) titlul sub care este plasată întreaga lucrare a lui Iisus. El a făcut aşa pentru că ea exprimă clar aspectele importante ale înţelegerii de către el a lui Iisus şi a lucrării Lui” („The Mission of Jesusaccording to Luke 4, 16 – 30”, *Jesus în Nazareth* [Grand Rapids, 1972], pp. 51, 72).

45. Paul K. Jewett (nota 36), p. 27. A. Strobel susţine că, în spatele citatului lui Hristos, se află un adevărat an jubiliar istoric, datat 26 – 27 d.Hr. *Kerygma und Apokaliptik* (1967), pp. 105 – 111. Dacă

acesta ar fi cazul, atunci cuvântarea lui Hristos ar fi adăugat semnificaţie, deoarece aceasta ar fi fost prezentată în contextul unui adevărat an jubiliar.

46. Paul K. Jewett (nota 36), p. 42.

47. Ibid., p. 82.

48. Acest punct de vedere este exprimat, de exemplu, de M.M.B. Turner, care scrie: „Sabatul nu este privit ca fiind în mod deosebit potrivit pentru astfel de vindecare; nu mai mult decât este potrivit în acea zi a dezlega boul şi măgarul de la ieslea lor şi a-i adăpa. Cu alte cuvinte, argumentul nu este că Sabatul *este* o zi specială, în această privinţă, ci în mod precis că el *nu* este. împărăţia care începea, dezlegarea robilor lui Satana, nu ţine seamă de zile" (nota 37), p. 107.

49. Nathan A. Barack afirmă pe drept: „Sabatul inspiră pe beneficiarii lui să simtă că universul este lucrarea unui Creator care ştie ce vrea, că viaţa umană are semnificaţie şi sfinţenie, că toată viaţa trebuie păstrată şi că până şi animalelor trebuie să li se procure odihna necesară lor" (*A History of the Sabbath* [1965], p. XII).

50. Robert Banks comentează în privinţa aceasta: „Luca doreşte să scoată la lumină acele lucrări ale lui Iisus care aduc mântuire şi vindecare pentru oameni, care, asemenea versetului 16, lămureşte că au loc în aceeaşi zi" (*Jesus and thelaw in the Synoptic Tradition* [1985], p. 131). La fel, I. Howard Marshal scrie: „Deoarece era necesar pentru ea să fie eliberată imediat, cu toate că era Sabat, poate era într-adevăr cu atât mai potrivit în Sabat". (*The Gospel of Luke* [1978], p. 559).

51. *Pirke de Rabbi Eliezer* (nota 10), p. 141.

52. Pentru analiza mea pe larg a contextului literar şi a naturii odihnei sabatice a lui Hristos, vezi „Matei 11, 28 – 30: Odihna lui Iisus şi Sabatul", *Andrews University Seminary Studies* 24 (vara lui 1984), pp. 1 – 23.

Sabatul şi Mântuitorul

53. Vezi, de exemplu, J Danielou, *Bible and Liturgy* (South Bend, Indiana, 1956), p. 226; David Hill, *The Gospel of Matthew* (Londra, 1972), pp. 209 – 210; D.A. Carson, „Jesus and the Sabbath in the Four Gospels", în *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids, 1982), p.66.

54. Donald A. Carson, „Jesus and the Sabbath in the Foik Gospels", in the symposion *From the Sabbath to the Lord's Day* (Grand Rapids, 1982), p. 102.

55. Cartea Jubileelor lămureşte că „arderea tămâiei şi aducerea darului şi a jertfelor înaintea Domnului… trebuie să aibă loc în zilele de Sabat în sanctuarul Domnului Dumnezeului vostru; ca să poată face ispăşire pentru Israel prin jertfa” (50: 10 – 11).

56. Părerea aceasta este susţinută de diferiţi învăţaţi. De pildă, Gerhard Barth comentează că, prin expresia „aici este ceva mai mare decât Templul… fără îndoială că se referă la Iisus, pentru că prin El a venit împlinirea şi desăvârşirea mesianică şi de aceea El este mai mult decât Templul” (*Tradition and Interpretation in Matthew* [Philadelphia, 1963], p. 82).

57. EUen G. White notează: „Preoţii îndeplineau acele ritualuri care arătau spre puterea răscumpărătoare a lui Hristos şi lucrarea lor era în armonie cu scopul Sabatului. Dar acum venise Hristos însuşi. Ucenicii, făcând lucrarea lui Hristos, erau angajaţi în serviciul lui Dumnezeu, şi era drept să facă în Sabat ceea ce era necesar pentru îndeplinirea acestei lucrări”. (*The Deşire of Ages* [Mountain View, California, 1940], p.285).

58. Robert Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Grand Rapids, 1967), p.117. Cf. Morna D. Hooker, *The Son of Man* în *Mark* (New York, 1967), p.98; P.K. Jewett (nota 36), p.37.

59. D.A. Carson (nota 54), p.67.

60. *Ibid*., p.79. Cf. W. Rordorf, *Sunday*. *The History of the Day of Rest and Worship in the earliest Centuries of the Christian Church* (Philadelphia, 1968), pp. 70, 296.

61. David Hill, *The Gospel of Matthew* (1972), p.211.

62. Părerea aceasta este în mod accentuat afirmată de Etan Levine: „Fariseilor nu li s-a spus că poruncile Sabatului urmează să fie abrogate; mai degrabă, în cadrul conversaţiei lor, li s-a reamintit că este legal a culege spice în Sabat pentru scopuri sacre. Astfel că Iisus nu abrogă *Torah*, ci îşi exercită prerogativa de a o interpreta, în acest caz, lămurind termenul „sacru” altfel decât ritualul templului, aşa cum afirmă textul în mod explicit” („The Sabbath Controversy According to Matthew”, *New Testament Studies* 22 [1976]: 482). Tot aşa, William L. Lane scrie: „Intenţia divină n-a fost cu niciun chip încălcată prin smulgerea de spice de grâu de către ucenicii lui Iisus”.

(*The Gospel According to Mark* [New York, 1974], p. 120).

63. L. Goppelt, *Christentum und Judentum imm ersten und*

zweiten Jahrhundert (Berlin, 1954), p. 46, cum este citat în W. Rordorf (nota 60), p. 71. Rordorf însuşi apără această părere şi merge aşa de departe, încât îl acuză pe Matei de „o greşită înţelegere a atitudinii lui Iisus faţă de Sabat" (nota 60, p.68). Această greşită înţelegere constă, chipurile, în presupunerea „că obligaţia iubirii aproapelui înlocuieşte în anumite împrejurări porunca de a păzi ziua de odihnă" (*ibid*.).

Cineva se poate întreba dacă Matei a înţeles într-adevăr greşit sau dacă a înţeles exact mesajul lui Hristos cu privire la sensul Sabatului când a scris: „Este îngăduit a face bine în zilele de Sabat" (Matei 12, 12). Este adevărat că, în iudaismul de după exil, a fost construit un gard minuţios în jurul Sabatului, spre a asigura păzirea lui cu credincioşie. Mulţimea de reguli minuţioase cazuistice, produse spre a apăra Sabatul, au schimbat păzirea zilei într-un ritual legalist, mai degrabă decât într-o slujire din iubire. Intenţia lui Hristos a fost să restabilească Sabatul în planul divin original.

64. Niels-Erik Andreasen, „Festival and Freedom", *Interpretation* 28 (1974), p.289.

65. Hans Walter Wolf, „The Day of Rest in the Old Testament", *Concordia Theological Monthly* 43 (1972), p. 504.

66. Pentru analiza mea despre Ioan 5, 17, vezi articolul meu „Ioan 5, 17: Negation or Clarification of the Sabbath?" n *drews University Seminary Studies* (Spring, 1981), pp. 3 – 19.

67. Vezi, de exemplu, George Allen Turner, Julius R. Mantey, O. Cullman, E.C. Hoskyns, F. Godet despre Ioan 5, 17.

68. A. TLincoln, „Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament, în *Formăabbath to the Lords Day*, ed. Donaldă. Carson (Grand Rapids, 1982), p. 204.

69. *Yoma* 85 b.

70. Despre însemnătatea răscumpărătoare a circumciziunii, vezi Rudolf Meyer *„peritemno"*, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittell (Grand Rapids, 1973), vol. 6, pp. 75 – 76.

71. Pentru prezentarea celor trei motive, vezi A. TLincoln (nota 68), pp. 212 – 214.

72. Printre comentatorii care văd împlinirea odihnei Sabatului ca o experienţă exclusiv de viitor, sunt E. Käsemann, O Michel, H. Windisch, F.F. Bruce, F. Delitzsch şi R.C.H. Lenski.

73. Bruce Metzger remarcă pe drept: „Mulţi dintre ei se simţeau atraşi de liturghia iudaică şi erau pe punctul de a renunţa la creştinism

şi a se întoarce la vechea lor credinţă iudaică” (*The New Testament*: *Its Background*, *Growth*

Sabatul şi Mântuitorul and Content (Nashville, 1965), p. 249.

74. Termenul *sabbatismos* se găseşte în următoarele lucrări: Plutarch, *De Superstitione* 3 (*Moralia* 1660); Justin Martirul, *Dialogue with Trypho* 23, 3; Epiphanius, *Adversus Haereses* 30, 2, 2; *Apostolic Constitutions* 2, 36.

75. Andrew T Lincoln, colaborator la simpozionul ştiinţific *From Sabbath to the Lord's Day*, recunoaşte că, atât în literatura seculară, cât şi în cea creştină, „termenul *sabbatismos* înseamnă păzirea sau sărbătorirea Sabatului. Folosirea aceasta corespunde cu folosirea Septiiagintei a verbului *sabbatizo*, care are aceeaşi origine (cf. Exodul 16, 23; Lev.23, 32; 26, 34 f; 2 Cronici 36, 21) şi care face referire de asemenea la păzirea Sabatului. Astfel, scriitorul Epistolei către Evrei spune că, de pe timpul lui Iosua, păzirea odihnei Sabatului a lăsat de dorit” (nota 68), p.213.

76. Pentru exemple şi discuţia interpretării spirituale a poruncii Sabatului, vezi W. Rordorf (nota 60), pp. 100 – 108. Franz X. Pettirsch notează de asemenea: „Părinţii bisericii primare au aplicat legea odihnei Sabatului numai alegoric, să se abţină de la păcat; O aplicare literală de a lucra era străină cugetării lor” („A Theology of Sunday Rest”, *Theology Digest* 6 [1958], p. 116). Autorul explică cum, în timpul evului mediu, formula „lucrare servilă” a fost interpretată într-un sens literal ca însemnând „munca de pe câmp, orice muncă grea” (p. 117). Interpretarea spirituală a odihnei Sabatului ca „self-renenciation” este susţinută şi de Jean Calvin, în *Comentaries on the Four Lastbooks of Moses*, trad. C.W. Bingham (Grand Rapids, 1950), p. 436.

77. Jean Calvin, *Institutes of the Christisn Religion* (Grand Rapids, 1972), voi 2, p. 337. Karl Barth observă că, odihnindu-se în Sabat după felul lui Dumnezeu (Evrei 4, 10), credinciosul „participă în mod conştiincios la salvarea oferită de El (Dumnezeu)” (*Church Dogmatics* [Edinburgh 1961], vol. 3, partea 2, p. 50).

78. Karl Barth (nota 77), p. 51.

79. *Epistle to Diognetus* 4, 3, *The* Ante *Nicene Fathers* (Grand Rapids, 1973, retipărit), vol. 1, p. 26.

80. Augustin, *City of God*, XXII, 30, trad. Gerald Walsh, Demetrius B. Zema, Grace Monahan (New York, 1958), p.544.

Capitolul 5

PAVR ŞI LEGEA *

În dezbaterea Sabat-duminică, s-a obişnuit să se facă apel la Pavel în apărarea părerii abrogării Legii Vechiului Testament, în general, şi a Sabatului, în special. Aceasta este adevărat, mai ales în atacurile recente lansate împotriva Sabatului de foşti sabatarieni. De exemplu, în scrisoarea lui de deschidere comunicată prin Internet la 1 aprilie 1995, Joseph Tkach Jr., pastor general al Bisericii Mondiale a lui Dumnezeu, a scris: „Pavel n-a ţinut legea mozaică drept standard moral de conduită creştină. Mai degrabă, el înalţă pe Iisus Hristos, Suferindul de pe cruce, legea lui Hristos, rodul şi călăuzirea Duhului Sfânt, natura, creaţiunea şi principiile morale care erau, în general, înţelese de lumea neamurilor ca bază a eticii creştine. Pavel priveşte spre Gologota, nu spre Sinai".

Asemănătoare declaraţii categorice pot fi găsite în *Sabbath* în *Cri-sis*, a lui Dale Ratzlaff, un fost profesor de Biblie şi pastor adventist de ziua a şaptea. El scrie: „Pavel învaţă: Creştinii nu mai sunt sub Legea vechiului legământ... Galateni 3 declară: Creştinii nu mai sunt sub Legea sinaitică... Romani 7 declară: Chiar şi evreii creştini sunt scutiţi de Lege, ca o călăuză pentru slujire creştină... Romani 10 declară: Hristos este sfârşitul Legii pentru credincioşi".1

Aceste declaraţii categorice reflectă perceperea dominantă evanghelică a relaţiei dintre Lege şi Evanghelie ca una în care păzirea Legii numai este obligatorie pentru creştini. Texte, precum Romani 6, 14; 2 Cor. 3, 1 – 18; Galateni 3, 15 – 25; Coloseni 2, 14; Efes. 2, 15 şi Romani 10, 4, sunt des citate ca dovadă că ei, creştinii, sunt scutiţi de obligaţia de a păzi Legea, în general, şi Sabatul, în special, deoarece ultimul „a fost semnul legământului sinaitic şi putea sta pentru legământ".2

Pentru mulţi creştini, aceste declaraţii sunt atât de categorice, încât vreo cercetare mai departe a problemei nu mai este necesară. Ei afirmă cu îndrăzneală că aşa-numiţii creştini ai „noului legământ" trăiesc „sub har", iar nu „sub Lege". În consecinţă, ei îşi scot principiile morale din principiul iubirii, descoperit de Hristos, iar nu din Legea morală, dată de Dumnezeu lui Moise pe muntele Sinai.

Sabatul sub joc încrucişat

De exemplu, Ratzlaff scrie: „În timpul vechiului legământ, moralitatea era adesea privită ca o obligaţie faţă de numeroase legi specifice. În noul legământ, moralitatea izvorăşte dintr-un răspuns faţă

de Hristos cel viu".3 „Legea cea nouă (dată de Hristos) este mai bună decât Legea cea veche (dată de Moise)". 4 „în noul legământ, adevărații ucenici ai lui Hristos vor fi cunoscuți prin felul cum se iubesc! Porunca aceasta de a iubi este repetată de mai multe ori în Noul Testament, așa cum Cele Zece Porunci au fost repetate de mai multe ori în Vechiul Testament". 5

Studiul acesta arată că afirmații ca acestea reprezintă o flagrantă expunere greșită a învățăturii Noului Testament cu privire la rolul Legii în viața unui creștin. Ele ignoră faptul că Noul Testament niciodată nu sugerează că Hristos a instituit „porunci mai bune" decât cele date în Vechiul Testament. Dimpotrivă, Pavel a declarat clar că „Legea (Vechiului Testament) este sfântă, și porunca este sfântă, dreaptă și bună" (Rom.7, 12). „Noi știm că Legea este bună" (1 Tim.1, 8).

Această răspândită înțelegere greșită a Legii, ca nemaifiind obligatorie pentru creștini, este negată de un mare număr de pasaje din scrierile lui Pavel, care susțin Legea ca un standard pentru conduita creștină. Când apostolul Pavel pune întrebarea: „Deci, prin credință desființăm noi Legea?" (Rom.3, 31), răspunsul lui este fără echivoc: „Nicidecum. Dimpotrivă, noi întărim Legea" (Rom.3, 31). Același adevăr este confirmat în Epistola lui Pavel către Galateni: „Atunci oare Legea este împotriva făgăduințelor lui Dumnezeu? Nicidecum" (Gal.3, 21). Declarațiile acestea ar trebui să-i avertizeze pe antinomiani (care susțin că Legea morală nu mai este necesară) că, așa cum spune Walter C. Kaiser, „nicio soluție care exclude Legea, în mod sigur, nu poate căuta în Scriptură nicio mângâiere sau sprijin".6

Sunt puține învățături, în tot cuprinsul teologiei biblice, atât de greșit înțelese astăzi, ca aceea despre locul și semnificația Legii atât în Noul Testament, cât și în viața creștinilor. Din fericire, tot mai mulți învățați recunosc problema aceasta și se pronunță în legătură cu ea. De exemplu, în articolul său „St. Paul and the Law", publicat în *Scottish Journal of Theology*, C.E.B. Cranfield scrie: „Astăzi, există nevoia unei conștiincioase reexaminări a locului și semnificației Legii în Biblie... Există posibilitatea ca recentele scrieri să reflecte o serioasă măsură de cugetare.

Pavel și Legea dar și susțineri neexaminate cu privire la atitudinea lui Iisus și a lui Pavel față de Lege. Trebuie să ținem seama de posibilitatea existenței unor afirmații neglijente și neprecise în

această privință în unele lucrări serioase de știință nou testamentară, care au modelat părerile actualei generații de pastori și învățători".7

Eu împărtășesc convingerea lui Cranfield că activitatea științifică biblică de slabă calitate a contribuit la dominanta concepție greșită că Hristos i-a eliberat pe creștini de păzirea Legii. Este o nevoie urgentă să se reexamineze înțelegerea Legii în Noul Testament și locul ei în viața creștină, deoarece cugetarea încurcată despre rolul Legii în viața creștină afectează un spectru întreg de credințe și practici creștine. De fapt, polemica antisabatariană derivă din greșita susținere că Noul Testament, și mai ales epistolele lui Pavel, îi eliberează pe creștini de păzirea Legii, în general, și de porunca Sabatului, în special.

Obiectivele acestui capitol. Scopul acestui capitol este să examineze atitudinea lui Pavel față de Lege, unul dintre cele mai complexe subiecte doctrinale ale teologiei lui. Pentru a determina părerea lui Pavel despre Lege, examinăm patru domenii specifice: (1) fundalul părerii lui Pavel despre Lege din perspectiva experienței lui, de dinainte și după convertirea lui; (2) învățătura de bază a lui Pavel despre natura și funcția Legii; (3) cele cinci texte pauline, greșit înțelese, la care s-a apelat frecvent pentru susținerea părerii că Legea a fost abrogată; (4) de ce a devenit legalismul o problemă majoră printre convertiții dintre neamuri.

În concluzie, socotesc că rezolvarea aparentei contradicții între afirmațiile negative și pozitive ale lui Pavel despre Lege se găsește în diferitele lor contexte. Când vorbește despre Lege în contextul mântuirii (îndreptățire – o stare dreaptă înaintea lui Dumnezeu), el afirmă lămurit că păzirea Legii este nefolositoare (Rom. 3, 20). Pe de altă parte, când vorbește despre Lege în contextul comportamentului creștin (sfințire – trăire dreaptă înaintea lui Dumnezeu), Pavel susține valoarea și validitatea Legii lui Dumnezeu (Rom.7, 12; 13, 8 – 10; 1 Cor.7, 19).

Partea I

FUNDALUL PĂRERII LUI PAVEL DESPRE LEGE

Diferite folosiri ale termenului „lege". Pavel folosește termenul „lege" – *nomos* – cel puțin de 110 ori în epistolele sale, dar nu în mod uniform. Același termen – „lege" – este folosit de Pavel spre a se referi și la: legea mozaică (Gal.4, 21; Rom. 7, 22.25; 1 Cor. 9, 9), tot Vechiul Testament (l lor. 14, 21; Rom.3, 19.21), voia lui Dumnezeu scrisă în inima neamurilor (Rom. 2, 14 – 15), principiul conducător al

comportamentului (fapte sau credinţă – Rom. 3, 27), înclinaţii rele (Rom.7, 21) şi călăuzirea Duhului (Rom.8, 2).

Uneori, termenul „lege” este folosit de Pavel într-un fel personal, ca şi când aceasta ar fi Dumnezeu însuşi: „Tot ce spune Legea, spune celor ce sunt sub Lege” (Rom.3, 19). Aici, cuvântul „Lege” ar putea fi înlocuit cu cuvântul „Dumnezeu” (cf. Rom.4, 15; 1 Cor.9, 8).

Interesul nostru imediat nu este să stabilim diferitele folosiri pauline ale termenului „lege”, ci, mai degrabă, să stabilim părerea apostolului faţă de Legea Vechiului Testament, în general. A învăţat Pavel că Hristos a abrogat legea mozaică, în special, şi/sau Vechiul Testament, în general, aşa încât creştinii nu mai sunt obligaţi să le păzească? Părerea aceasta a predominat în mare parte a timpului istoriei creştine şi mai este încă perseverent apărată astăzi de numeroşi învăţaţi[8] şi biserici creştine. Din nefericire, această părere dominantă se întemeiază, în mare măsură, pe interpretarea doar a unor pasaje din scrierile lui Pavel şi exclude alte pasaje importante, care neagă o astfel de interpretare.

Vom examina, mai întâi, afirmaţiile pozitive şi negative ale lui Pavel cu privire la Lege şi apoi vom dezbate aparentele contradicţii existente. Ne vom începe investigaţia, examinând părerea lui Pavel despre Lege. Pentru ce vede Pavel Legea ca *„înlăturată”* (Efes. 2, 15) şi *„întărită”* (Rom.3, 31), *nenecesară* (Rom. 3, 28) şi *necesară* (1 Cor. 7, 19; Efes. 6, 2.3; lâim.1, 8 – 10)?

Părerea Vechiului Testament despre Lege. Pentru a înţelege părerea lui Pavel despre Lege, este necesar să privim la ea din trei perspective: (1) Vechiul Testament, (2) iudaismul şi (3) experienţa lui

personală. Fiecare din aceste perspective a avut un impact în dezvoltarea părerii lui Pavel despre Lege şi este reflectat în discuţia lui despre natura şi funcţia Legii.

Contrar a ceea ce mulţi oameni cred, Vechiul Testament nu socoteşte Legea ca fiind un mijloc prin care poţi fi acceptat de către Dumnezeu prin ascultare, ci ca o cale prin care poţi răspunde binevoitoarei mântuiri a lui Dumnezeu, o cale de legătură între Israel şi Dumnezeul lui.

Părerea populară că, în Vechiul Testament, oamenii nu erau mântuiţi prin har, ci prin ascultare de Lege, ignoră învăţătura biblică fundamentală că mântuirea a fost totdeauna un dar divin al harului, şi

nu o realizare omenească.

Legea nu le-a fost dată israeliţilor la Sinai pentru a-i face în stare să fie acceptaţi de Dumnezeu şi să fie mântuiţi, ci spre a face posibil ca ei să răspundă la ceea ce Dumnezeu împlinise deja, eliberându-i din robia egipteană. Contextul Celor Zece Porunci este actul îndurător al eliberării divine. „Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului, din casa robiei” (Exodul 20, 2). Israel a fost ales ca popor al lui Dumnezeu nu din cauza meritelor câştigate de popor prin ascultare de Lege, ci din cauza iubirii şi credincioşiei lui Dumnezeu faţă de făgăduinţa Lui. „Nu doar pentru că întreceţi la număr pe toate celelalte popoare S-a alipit Domnul de voi şi v-a ales, căci voi sunteţi cel mai mic dintre toate popoarele. Ci pentru că Domnul vă iubeşte, pentru că a vrut să ţină jurământul pe care l-a făcut părinţilor voştri, pentru aceea v-a scos Domnul din casa robiei” (Deut.7, 7 – 8).

Ascultarea de Lege le-a dat israeliţilor ocazia de a păstra legământul lor cu Dumnezeu, şi nu de a câştiga acceptarea Sa. Acesta este sensul textului din Leviticul 8, 5: „Să păziţi legile şi poruncile Mele; omul care le va împlini va trăi prin ele”. Viaţa făgăduită în acest text nu este viaţa veacului care va fi să vină (ca în Daniel 12, 2), ci bucuria prezentă a unei vieţi paşnice şi prospere în părtăşie cu Dumnezeu. O astfel de viaţă era darul lui Dumnezeu pentru poporul Său, un dar de care se putea bucura şi care putea fi păstrat trăind în conformitate cu principiile pe care le-a descoperit Dumnezeu.

Alegerea între viaţă şi moarte, pusă în faţa poporului în Deuteronom 30, 15 – 20, a fost determinată de alegerea poporului de a se încrede şi de a asculta Cuvântul lui Dumnezeu. Ascultarea de Legea lui Dumnezeu era

Sabatul sub foc încrucişat o expresie a încrederii în Dumnezeu, care a descoperit cine era într-adevăr poporul Său. Ascultarea cerută de Lege nu putea fi satisfăcută prin păzirea legalistă a poruncilor ceremoniale, ca circumciziunea, ci printr-un răspuns lăuntric al iubirii faţă de Dumnezeu. Esenţa Legii era iubire faţă de Dumnezeu (Deut. 6, 5; 10, 12) şi pentru aproapele (Lev.19, 18). Viaţa era înţeleasă ca un dar ce putea fi acceptat prin credinţă în Dumnezeu. Precum spune Gerhard von Rad: „Numai prin credinţă, adică prin alipire de Dumnezeul mântuirii, va avea credinciosul viaţă (cf. Hab.2, 4; Amos 5, 4.14; Ier.38, 20). Este vădit că viaţa este înţeleasă aici ca un dar”.9

După convertirea lui, Pavel a înţeles punctul de vedere al

Vechiului Testament despre funcţia Legii. Aceasta era un răspuns al credinţei pentru darul vieţii şi al mântuirii, nu un mijloc de a câştiga viaţa prin ascultare legalistă. Înainte de convertirea sa, după cum vom vedea, Pavel s-a ţinut de părerea fariseică a Legii ca mijloc al mântuirii, un fel de mijlocitor între Dumnezeu şi om. După ce s-a întâlnit cu Hristos pe drumul Damascului, Pavel a fost constrâns să-şi reexamineze teologia. Treptat, el a ajuns să înţeleagă că părerea lui fariseică despre Lege, ca mijloc de mântuire, era greşită, pentru că Vechiul Testament învaţă că mântuirea a fost deja făgăduită lui Avraam prin Hristos, Sămânţa care avea să vină, cu 430 de ani înainte de darea Legii la Sinai (Gal.3, 17).

Părerea evreiască despre Lege. Aceste considerente l-au făcut pe Pavel să înţeleagă că mântuirea în Vechiul Testament nu este oferită prin Lege, ci prin făgăduinţa Răscumpărătorului care avea să vină. „Căci dacă moştenirea ar veni din Lege, nu mai vine din făgăduinţă” (Gal.3, 18). Descoperind sensul Legii Vechiului Testament, ca răspuns la mântuirea binevoitoare a lui Dumnezeu, Pavel îi provoacă pe cei care doreau să facă din Lege un mijloc al mântuirii, spunând: „Căci nimeni nu va fi socotit neprihănit înaintea Lui prin faptele Legii, deoarece prin Lege vine cunoştinţa deplină a păcatului” (Rom.3, 20).

Părerea că păzirea Legii este un mijloc indispensabil pentru a câştiga mântuirea s-a dezvoltat mai târziu, în timpul perioadei intertestamentare, adică în timpul celor patru secole care despart ultimele cărţi ale Vechiului Testament de primele cărţi ale Noului Testament. În această perioadă, a avut loc o schimbare fundamentală privind înţelegerea rolului Legii în viaţa oamenilor. Conducătorii religioşi au ajuns să înţeleagă că neascultarea

Pavel şi Legea de Legea lui Dumnezeu a avut ca rezultat suferinţa poporului şi exilul. Spre a evita repetarea unor astfel de tragedii, ei au luat măsuri ca să se asigure că poporul va păzi fiecare amănunt al Legii. Au interpretat şi aplicat Legea pentru fiecare amănunt şi împrejurare din viaţă. Pe timpul lui Hristos, această mulţime de reguli, mereu crescândă, era. cunoscută ca „datina bătrânilor” (Mat. 15, 2).

În timpul acestei perioade, rezumate succint de Eldon Ladd, „păzirea Legii devine baza verdictului lui Dumnezeu asupra individului. Învierea avea să fie răsplata celor care au fost devotaţi faţă de Lege (2 Mac.7, 9). Legea este baza nădejdii celui credincios (Test of

Jud. 26, 1), a îndreptăţirii (Apoc. Bar. 57, 6), a vieţii (4 Ezra 7, 21; 9, 31). Ascultarea de Lege va aduce chiar şi împărăţia lui Dumnezeu şi va transforma lumea întreagă blestemată de păcat (Jub.23). În felul acesta, Legea dobândeşte poziţia mijlocirii între Dumnezeu şi om".10

Această nouă părere despre Lege a devenit caracteristică iudaismului rabinic, ce domina pe timpul lui Pavel. Rezultatul a fost că punctul de vedere al Vechiului Testament despre Lege „este în mod caracteristic şi decisiv schimbat şi anulat".11 Dintr-o descriere divină a principiului moral care să călăuzească comportamentul uman, Legea devine unicul mijlocitor între Dumnezeu şi oameni. Îndreptăţirea şi viaţa viitoare pot fi asigurate prin studiu şi păzire credincioasă a Legii. „Cu cât mai mult studiu al Legii, cu atât mai multă viaţă..." „Dacă o persoană şi-a însuşit cuvintele Legii, şi-a însuşit viaţă pentru lumea viitoare". 12

Părerea lui Pavel despre Lege, înainte de convertire. Această înţelegere dominantă despre Lege, ca mijloc de mântuire, a influenţat prima parte a vieţii lui Pavel. El însuşi ne spune că a fost un fariseu încrezut, fără prihană şi zelos în păzirea Legii (Filip.3, 5.6; Gal. 1, 14). Zelul şi devoţiunea faţă de Lege l-au făcut, până la urmă, pe Pavel să se mândrească (Filip.3, 4.7) şi să se fălească (Rom.2, 17.23), căutând să-şi stabilească propria sa îndreptăţire, întemeiată pe fapte (Rom.3, 27).

Ca rezultat al convertirii lui, Pavel a descoperit că mândria şi fala lui erau un afront pentru caracterul lui Dumnezeu, Singurul care merită laudă şi slavă (1 Cor. 1, 29 – 31; 2 Cor. 10, 17). „Ceea ce a crezut, ca evreu, că era îndreptăţire, înţelege acum a fi tocmai esenţa păcatului, pentru că mândria lui în propria lui îndreptăţire (Filip.3, 9) l-a orbit faţă de descoperirea

Sabatul sub foc încrucişat îndreptăţirii divine în Hristos. Numai intervenţia divină pe drumul spre Damasc i-a sfărâmat mândria şi îndreptăţirea de sine şi l-a adus la o umilă acceptare a îndreptăţirii lui Dumnezeu". 13

Discuţia anterioară despre fundalul experienţei lui Pavel privind Legea ne ajută să apreciem schimbarea radicală care a avut loc în înţelegerea Legii. Înainte de convertirea sa, Pavel a înţeles Legea ca fariseu, în sensul unei păziri exterioare a poruncilor pentru a câştiga mântuirea (2 Cor. 5, 16 – 17). După convertirea sa, el a ajuns să vadă Legea din perspectiva crucii lui Hristos, care a venit „pentru ca porunca Legii să fie împlinită în noi", prin puterea Duhului Său (Rom.8,

14). Din perspectiva crucii, Pavel respinge înţelegerea fariseică a Legii ca mijloc de mântuire şi afirmă punctul de vedere despre Lege al Vechiului Testament, ca fiind o descoperire a voinţei lui Dumnezeu pentru comportamentul uman.

Partea a II-a

PĂREREA LUI PAVEL DESPRE LEGE

Această scurtă examinare a părerii lui Pavel despre Lege ne oferă acum cadrul pentru examinarea învăţăturilor de bază ale lui Pavel despre Lege. Pentru claritate, vom rezuma învăţăturile lui sub următoarele şapte titluri.

(1) Legea descoperă voia lui Dumnezeu. Înainte de toate, este important a nota că, pentru Pavel, *Legea este şi rămâne Legea lui Dumnezeu* (Rom. 7, 22.25). Legea a fost dată de Dumnezeu (Rom.9, 4; 3, 2), scrisă de Dumnezeu (1 Cor. 9, 9; 14, 21.34), conţine voia lui Dumnezeu (Rom. 2, 17.18), mărturiseşte despre neprihănirea pe care o dă Dumnezeu (Rom.3, 21) şi este de acord cu făgăduinţele lui Dumnezeu (Gal. 3, 21). În mod explicit, de repetate ori, Pavel vorbeşte despre, *JLegea lui Dumnezeu*". „După omul dinlăuntru îmi place *Legea lui Dumnezeu*" (Rom.7, 22). „Cu mintea mea, eu slujesc *Legii lui Dumnezeu* (Rom.7, 25); în altă parte, el vorbeşte despre „păzirea *poruncilor lui Dumnezeu*" (1 Cor. 7, 19) ca fiind un imperativ creştin.

Deoarece Dumnezeu este autorul Legii, „Legea este sfântă şi porunca este sfântă, dreaptă şi bună" (Rom. 7, 12). Legea este în mod sigur inclusă în „cuvintele lui Dumnezeu" care au fost încredițate evreilor (Rom. 3, 2). Evreilor le-a fost acordat privilegiul special („avantajul") de a li se încredinţa Legea lui

Dumnezeu (Rom. 3, 1.2). Astfel, „darea Legii" este socotită de Pavel ca unul din măreţele privilegii acordate lui Israel (Rom.

9, 4). Declaraţii ca acestea reflectă respectul cel mare al lui

Pavel pentru originea şi autoritatea divină a Legii lui Dumnezeu.

Pavel recunoaşte în mod lămurit bunătatea inerentă a principiilor morale conţinute în Legea Vechiului Testament. Legea „este sfântă şi dreaptă şi bună" (Rom.7, 12) pentru că cerinţele ei etice nu reflectă altceva decât sfinţenie, îndreptăţire şi bunătatea lui *Dumnezeu însuşi*. Aceasta înseamnă că felul în care oamenii au legătură cu Legea arată felul în care ei au legătură cu Dumnezeu însuşi. Legea este şi „spirituală" (Rom. 7, 14), în

Sabatul sub foc încrucişat sensul că ea reflectă natura spirituală

a Dătătorului Legii, şi aceasta poate fi interiorizată şi observată prin acţiunea dătătoare de putere a Duhului. Astfel, numai cei care trăiesc „după îndemnurile Duhului" pot împlini „umblarea după lucrurile Duhului" (Rom. 8, 4).

Legea exprimă voia lui Dumnezeu pentru viaţa umană. Totuşi, ceea ce cere Legea nu este numai ascultare exterioară, ci un răspuns umil şi iubitor pentru Dumnezeu. În cele din urmă, păzirea Legii cere o inimă dispusă să iubească pe Dumnezeu şi pe aproapele (Rom.13, 8). Aceasta a fost problema fundamentală a lui Israel, „care urmărea o neprihănire care este întemeiată pe Lege" (Rom.9, 31); ei căutau să ajungă într-o stare dreaptă înaintea lui Dumnezeu prin ascultare exterioară faţă de poruncile lui Dumnezeu. Rezultatul a fost că oamenii „n-au ajuns să împlinească acea Lege" (Rom.9, 31). De ce? Pentru că inima lor nu era în ea. Oamenii căutau neprihănirea prin ascultare exterioară de porunci. Ei nu ascultau de porunci ca răspuns al credinţei şi iubirii faţă de Dumnezeu. „Ei n-au căutat-o prin credinţă, ci prin fapte" (Rom.9, 32).

Legea lui Dumnezeu cere mult mai mult decât o conformare exterioară faţă de rânduiri. Pavel scoate în evidenţă lucrul acesta când vorbeşte despre un om care poate să accepte circumciziunea, şi totuşi nu păzeşte Legea (Rom.2, 25). În mod superficial, aceasta pare a fi o afirmaţie contradictorie, pentru că tocmai actul circumciziunii este ascultare de Lege. Dar Pavel lămureşte că adevărata circumciziune este o problemă de inimă, nu numai ceva extern şi fizic (Rom.2, 28 – 29).

Pentru Pavel, precum arată C.K. Barrett, „ascultare faţă de Lege nu înseamnă numai împlinirea preceptelor amănunţite scrise în Pentateuh, ci îndeplinirea acelei relaţii cu Dumnezeu pe care o arată Legea; şi aceasta se dovedeşte în ultimă instanţă a fi o relaţie nu de ascultare legală, ci de credinţă".14 *Neînţelegerea acestei importante deosebiri pe care o face Pavel între ascultarea legalistă şi cea din iubire a Legii i-a făcut pe mulţi să conchidă greşit că apostolul respinge validitatea Legii, când, în realitate, el respinge numai folosirea ilicită a ei*.

(2) Hristos îi face în stare pe credincioşi să păzească Legea.

Pentru Pavel, funcţia răscumpărătoare a lui Hristos este să-i facă pe credincioşi în stare să trăiască principiile Legii lui Dumnezeu în viaţa lor, iar nu să abroge Legea, precum greşit cred mulţi creştini.

Pavel lămureşte

Pavel şi Legea că, în Hristos, Dumnezeu face ceea ce Legea, prin ea însăşi, n-a putut să facă, şi anume El îi împuterniceşte pe credincioşi să trăiască în conformitate cu „dreptele cerinţe ale Legii”. „Căci – lucru cu neputinţă Legii, întrucât firea pământească o făcea fără putere – Dumnezeu a osândit păcatul în firea pământească, trimiţând, din pricina păcatului, pe însuşi Fiul Său într-o fire asemănătoare cu a păcatului, pentru ca porunca Legii să fie împlinită în noi, care nu trăim după îndemnurile firii pământeşti, ci după îndemnurile Duhului” (Rom.8, 3.4).

Viaţa cea nouă în Hristos îl face în stare pe creştin să păzească Legea, nu ca un cod extern, ci ca răspuns, din iubire, pentru Dumnezeu. Acesta este tocmai lucrul pe care Legea, prin ea însăşi, nu-l poate face, pentru că, fiind o normă de conduită umană externă, el nu poate da naştere la un răspuns al iubirii din inima umană. Prin contrast, „dragostea lui Hristos ne constrânge” (2 Cor. 5, 14) să-l răspundem trăind conform cu principiile morale ale Legii lui Dumnezeu. Răspunsul iubirii noastre pentru Hristos împlineşte Legea, pentru că iubirea nu va comite adulter, nu va minţi, nu va fura, nu va pofti, nu va vătăma pe aproapele (Rom.13, 8 – 10).

Permanenţa Legii este reflectată în apelul lui Pavel pentru porunci specifice, ca normă pentru comportament creştin. Spre a ilustra cum împlineşte Legea principiul iubirii, Pavel citează mai multe porunci: „să nu preacurveşti, să nu furi, să nu faci nicio mărturie mincinoasă, să nu pofteşti şi orice altă poruncă mai poate fi, se cuprind în porunca aceasta: să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi. Dragostea nu face rău aproapelui: dragostea deci este împlinirea Legii” (Rom. 13, 9 – 10).

Referirea lui Pavel la „orice altă poruncă” presupune restul Celor Zece Porunci, deoarece iubirea nu împlineşte numai ultimele şase porunci, care afectează relaţiile noastre cu aproapele, ci şi primele patru porunci, care guvernează relaţia noastră cu Dumnezeu. De exemplu, iubirea împlineşte porunca Sabatului, pentru că ea pune în mişcare pe creştini să iubească pe Domnul cu adevărat, dându-l Lui prioritate în gândire şi trăire în timpul orelor Sabatului.

Pentru Pavel, înţelegerea centrală a Legii este crucea lui Hristos. Din această perspectivă, el neagă, dar şi afirmă Legea. Negativ, apostolul

Sabatul sub foc încrucişat respinge Legea ca temei al îndreptăţirii: „Dacă neprihănirea se capătă prin Lege, degeaba a murit Hristos” (Gal.2, 21).

Pozitiv, Pavel învaţă că Legea este „spirituală, sfântă şi dreaptă” (Rom.7, 12.14.16; 1 Tim. 1, 8), pentru că ea arată păcatul şi descoperă standardele etice ale lui Dumnezeu. Astfel, el afirmă că Hristos a venit „pentru ca porunca Legii să fie împlinită în noi”, prin puterea dinamică a Duhului Său (Rom.8, 4).

Pavel declară de trei ori: „Tăierea împrejur nu este nimic, şi netăierea împrejur nu este nimic”; şi, de fiecare dată, el încheie această declaraţie cu o expresie diferită: „ci păzirea poruncilor lui Dumnezeu” (1 Cor. 7, 19; Gal.5, 6; 6, 15). Paralelismul arată că Pavel egalează păzirea poruncilor lui Dumnezeu cu o credinţă care lucrează şi cu o viaţă nouă în Hristos, care este posibilă prin puterea Duhului Sfânt.

(3) Legea este statornicită prin lucrarea Duhului Sfânt. Lucrarea lui Hristos împuterniceşte Duhul Său să ne elibereze de tirania păcatului şi a morţii (Rom.8, 2) şi să statornicească adevăratul caracter spiritual al Legii în inima noastră. În Romani 8, Pavel lămureşte că ceea ce Legea, frustrată şi abuzată de păcat, n-a putut îndeplini, Hristos a împlinit în mod triumfător, luând asupra Sa condamnarea pentru păcatele noastre (Rom.8, 3). Hristos nu a făcut aceasta pentru a ne scuti de obligaţia de a păzi Legea, ci „pentru ca porunca Legii să fie împlinită în noi, care trăim nu după îndemnurile firii pământeşti, ci după îndemnurile Duhului” (Rom.8, 4).

Duhul statorniceşte Legea lui Dumnezeu în inimile noastre, eliberându-ne de falsificarea poruncilor lui Dumnezeu şi „fălirea” arogantă a păzirii (Rom.2, 23; 3, 27; 4, 2). Duhul statorniceşte Legea, îndreptându-ne tot mereu spre Hristos, care este ţinta Legii (Rom. 10, 4). Duhul statorniceşte Legea, făcându-ne liberi să ascultăm de Dumnezeu ca „Tată” al nostru (Rom.8, 5) în sinceritate. Duhul ne face în stare să recunoaştem în Legea lui Dumnezeu descoperirea îndurătoare a voinţei Lui părinteşti pentru copiii Săi. Statornicirea finală a Legii lui Dumnezeu în inimile noastre nu va fi realizată decât la venirea lui Hristos, când va avea loc „descoperirea fiilor lui Dumnezeu” (Rom.8, 19).

Sloganul creştinilor „noului legământ” – „Nu sub Lege, ci sub iubire” – nu măreşte cantitatea adevăratei iubiri în lume, pentru că iubirea fără

Pavel şi Legea

Lege degenerează curând în sentimentalism înşelător. E.C. Cranfield observă că, „în timp ce cel mai mult avem nevoie de porunca generală de a iubi (pe care Legea însăşi o prevede în Deuteronom 6, 5 şi Leviticul 19, 18), spre a ne apără de felul de înţelegere rigid, literalist şi pedant al poruncilor, avem de asemenea nevoie de poruncile speciale în care Legea desface obligaţia generală de iubire, spre a ne apăra de sentimentalism şi autoînşelare, spre care înclinăm cu toţii”.15

(4) Legea descoperă natura păcatului. Ca descoperire a iubirii lui Dumnezeu pentru omenire, Legea descoperă natura păcatului ca neascultare de Dumnezeu. Pavel lămureşte că „prin Lege vine cunoştinţa deplină a păcatului” (Rom.3, 20), pentru că Legea face pe oameni să-şi recunoască păcatele şi pe ei înşişi ca păcătoşi. Este evident că această funcţie a Legii nu putea fi terminată de Hristos, deoarece nevoia de a recunoaşte păcatul în viaţa cuiva este tot atât de fundamentală pentru viaţa creştinilor de astăzi, cum a fost pentru israeliţii din vechime.

Arătându-le oamenilor că acţiunile lor sunt contrare principiilor morale pe care le-a descoperit Dumnezeu, Legea înmulţeşte păcatul, în sensul că ea îi face pe oameni mai conştienţi de neascultarea poruncilor precise. Aceasta vrea să spună Pavel când zice: „Legea a venit ca să se înmulţească greşeala” (Rom.5, 20; cf. Gal.3, 19). Făcându-i pe oameni conştienţi de neascultarea lor, Legea înmulţeşte conştienta călcărilor de Lege (Rom.4, 15).

Legea nu numai că măreşte conştienta păcatului, ci înmulţeşte şi păcatul, dând ocazia de a călca în mod voit o poruncă divină. Aceasta o sugerează Pavel în Romani 7, 11: „Pentru că păcatul a luat prilejul prin ea m-a amăgit, şi prin însăşi porunca aceasta m-a lovit cu moartea”. Termenul „amăgit” aminteşte de istoria creaţiunii (Gen.3, 13), unde şarpele a găsit în interzicerea explicită a lui Dumnezeu (Gen.2, 17) tocmai ocazia dorită de a-i duce pe Adam şi Eva la neascultare şi răzvrătire împotriva lui Dumnezeu.

Acesta este sensul în care „puterea păcatului este Legea” (1 Cor. 15, 56). „Căci fără Lege, păcatul este mort” (Rom.7, 8), adică relativ neputincios; dar, când vine Legea, păcatul intră atunci în acţiune (Rom.7, 9 – „păcatul a înviat”). Şi opoziţia Legii faţă de dorinţele păcătoase ale oamenilor le provoacă o furie mai mare.16

Sabatul sub foc încrucişat

Dorinţele umane păcătoase, nestăpânite prin influenţa Duhului Sfânt, aşa cum comentează Calvin textul din Romani 7, 5, „răbufnesc cu o furie cu atât mai mare, cu cât sunt reţinute mai mult de restricţiile dreptăţii”.17 Astfel, Legea, în absenţa Duhului, „înmulţeşte greşeala” (Rom.5, 20), atacând dorinţele şi acţiunile păcătoase. A pretinde că, în „noul legământ”, creştinii nu mai sunt sub Lege, în sensul că nu mai au nevoie de Lege spre a da la iveală păcatul din viaţa lor, înseamnă a nega sau a acoperi prezenţa păcatului. Fiinţele umane păcătoase au nevoie de Lege, spre a „veni la cunoştinţa deplină a păcatului” (Rom. 3, 20), şi au nevoie de un Mântuitor, spre a avea „răscumpărarea şi iertarea păcatelor” (Col. 1, 14; cf. Efes.1, 7).

(5) Păzirea Legii poate duce la legalism. Bunătatea Legii este pătată când este folosită greşit. Pavel exprimă acest adevăr în 1 Ţes.1, 8: „Noi ştim că Legea este bună, dacă cineva o foloseşte bine”. Contrar a ceea ce cred mulţi, Pavel afirmă validitatea şi bunătatea Legii, dar ea trebuie folosită conform scopului intenţionat al lui Dumnezeu. Această distincţie importantă este ignorată de cei care învaţă că, în „noul legământ”, creştinii nu mai sunt obligaţi să păzească Legea morală dată lui Moise pe muntele Sinai, susţinând că îşi trag principiile lor morale din principiul iubirii descoperit de Hristos. Dumnezeu are un singur grup de principii morale. Pavel condamnă în mod constant şi deschis *abuzul*, şi nu folosirea cum trebuie a Legii lui Dumnezeu.

Abuzul se afla în atitudinea iudaizanţilor care promovau faptele Legii ca mijloc de a obţine îndreptăţirea înaintea lui Dumnezeu. Pavel recunoaşte că păzirea Legii îi poate ispiti pe oameni s-o folosească nelegal, pentru a-şi dovedi propria îndreptăţire înaintea lui Dumnezeu. El prezintă ca fără speranţă încrederea celui legalist care caută să fie îndreptăţit în faţa lui Dumnezeu prin faptele Legii, pentru că „nimeni nu va fi socotit neprihănit înaintea Lui, prin faptele Legii, deoarece prin Lege vine cunoştinţa deplină a păcatului” (Rom.3, 20). Fiinţele umane, în starea lor căzută, nu pot păzi niciodată pe deplin Legea lui Dumnezeu.

Mândria şi autoînşelarea i-a făcut pe evrei să se „rează me pe Lege” (Rom.2, 17) pentru a-şi dovedi propria îndreptăţire (Rom. 10, 3), când, în realitate, ei erau vinovaţi de necinstirea lui Dumnezeu prin călcarea principiilor Legii Sale. „Tu, care te făleşti cu Legea, necinsteşti pe

Dumnezeu prin călcarea acestei Legi” (Rom. 2, 23). Aceasta era problema cu fariseii, care în exterior păreau a fi drepţi şi ataşaţi Legii (Luca 16, 12 – 15; 18, 11 – 12), dar lăuntric erau stricaţi, plini de nedreptate şi morţi spiritual (Matei 23, 27 – 28).

Mentalitatea fariseică şi-a găsit drumul în biserica primară, printre cei care au refuzat să părăsească folosirea greşită a Legii lui Dumnezeu. Ei n-au recunoscut că împlinirile răscumpărătoare ale lui Hristos au pus capăt părţilor ceremoniale ale Legii, ca circumciziunea, care preînchipuia persoana şi lucrarea Lui. Ei doreau să „oblige Neamurile să trăiască în felul iudeilor” (Gal.2, 14). Aceşti iudaizanţi au insistat că, pentru a fi mântuite, neamurile trebuia circumcise şi trebuia să păzească prevederile legii lui Moise (Fapte 15, 1). Cu alte cuvinte, pentru a primi mântuirea prin har, trebuia să fie păzite ceremoniile iudaice.

Pavel nu era străin de atitudinea iudaizanţilor faţă de Legea lui Moise, pentru că el a susţinut acelaşi punct de vedere înainte de convertirea sa. El a fost crescut ca fariseu şi instruit în Lege la picioarele lui Gămăliei (Filip.3, 5; Fapte 22, 3). El se descrie pe sine ca având „o râvnă nespus de mare pentru datinile strămoşeşti” (Gal. 1, 14). Din perspectiva unei persoane moarte din punct de vedere spiritual, Pavel putea susţine că, fiind vorba de „neprihănirea pe care o dă Legea”, el era „fără prihană” (Filip3, 6).

După convertirea sa, Pavel a descoperit că s-a înşelat, crezând că era viu şi drept din punct de vedere spiritual, când, în realitate, era mort şi nedrept. Sub influenţa Duhului Sfânt, Pavel a recunoscut că a avea „o neprihănire pe care o dă Legea” (Filip.3, 9) era o iluzie tipică mentalităţii fariseice. O astfel de mentalitate este reflectată în răspunsul dat lui Iisus de tânărul bogat: „Învăţătorule, toate aceste lucruri le-am păzit cu grijă din tinereţea mea” (Marcu 10, 20). Problema este că această mentalitate reduce neprihănirea la conformarea faţă de Legea evreiască orală, pe care Iisus o numeşte „datină aşezată de oameni” (Marcu 7, 8), în loc să recunoască în Legea lui Dumnezeu cererea absolută de a iubi pe Dumnezeu şi pe aproapele. Când Duhul Sfânt i-a adus lui Pavel conştienta implicaţiilor mai extinse ale poruncilor lui Dumnezeu, mulţumirea îndreptăţirii de sine a fost condamnată. „Odinioară, fiindcă eram fără Lege (fără o adevărată înţelegere a Legii), trăiam; dar când a venit porunca, păcatul a înviat şi eu am murit” (Rom.7, 9).

Sabatul sub foc încrucişat în epistolele sale, Pavel descoperă respingerea radicală a legalismului, nu a Legii. El recunoaşte că, încercând să statornicească îndreptăţirea cuiva prin păzirea legalistă a Legii, în cele din urmă persoana orbeşte faţă de îndreptăţirea pe care o pune Dumnezeu la dispoziţie prin Iisus Hristos, ca un dar fără plată (cf. Rom. 10, 3). Greşeala legalismului, predominant printre iudei pe timpul lui Pavel, era aceea de a nu recunoaşte că păzirea Legii în sine, fără acceptarea lui Hristos, care este ţinta Legii, rezultă în robie. Astfel, Pavel se opune puternic falşilor învăţători care tulburau bisericile din Galatia, pentru că ei promovau circumciziunea ca mijloc de mântuire, fără Hristos. Făcând astfel, ei propagau noţiunea legalistă că mântuirea este prin fapte, mai degrabă decât prin credinţă, sau, am putea spune noi, ea este o realizare omenească, mai degrabă decât un dar divin.

Promovând mântuirea prin păzirea unor astfel de ceremonii ca circumciziunea, aceşti învăţători falşi propovăduiau „o altă Evanghelie” (Gal. 1, 6), care nu era deloc o Evanghelie (Gal. 1, 7 – 9), pentru că mântuirea este un dar divin al harului prin jertfa ispăşitoare a lui Hristos. Având aceasta în minte, Pavel îi avertizează pe creştinii galateni: „Iată, eu, Pavel, vă spun că, dacă vă veţi tăia împrejur, Hristos nu vă va folosi la nimic. Voi, care voiţi să fiţi socotiţi neprihăniţi prin Lege, v-aţi despărţit de Hristos; aţi căzut din har” (Gal.5, 2.4). Este evident că Pavel se opune folosirii nelegale a Legii, adică încercării de a dobândi acceptarea lui Dumnezeu prin îndeplinirea ritualurilor, ca circumciziunea, ignorând astfel prevederea binevoitoare a mântuirii oferite prin Iisus Hristos.

(6) Nu s-a intenţionat niciodată ca Legea să fie un mijloc de mântuire. După convertirea sa, Pavel a înţeles că nu s-a intenţionat niciodată ca Legea Vechiului Testament să fie legalistă în caracter, adică un mijloc prin care se poate câştiga mântuirea. Din experienţă personală, el a aflat că ascultarea conştiincioasă de Lege nu-l putea îndreptăţi înaintea lui Dumnezeu. Treptat, el a înţeles că funcţia Legii este să descopere natura păcatului şi standardul moral al conduitei umane, şi nu să procure o cale de mântuire prin ascultare omenească.

Adevărul acesta este exprimat în Galateni 2, 19, unde Pavel spune: „Căci eu, *prin Lege*, am murit faţă de Lege, ca să trăiesc pentru Dumnezeu”. Pavel recunoaşte că *Legea însăşi*, adică noua lui înţelegere

Pavel şi Legea a funcţiei Legii, l-a învăţat să nu caute favoarea lui Dumnezeu prin faptele Legii. Nu s-a intenţionat ca Legea să

funcţioneze ca o cale a mântuirii, ci s-a dorit ca ea să descopere păcatul şi nevoia de Mântuitor. Spre Mesia arătau de asemenea făgăduinţele, profeţiile, orânduirile rituale şi simbolurile răscumpărătoare. În marile învăţături biblice ale tuturor timpurilor, Hristos a prezentat începând „de la Moise şi de la toţi prorocii, şi le-a tâlcuit în toate Scripturile, ce era cu privire la El” (Luca 24, 27).

Pavel susţine că legea mozaică n-a anulat făgăduinţa mântuirii pe care a făcut-o Dumnezeu lui Avraam (Gal. 3, 17.21). Mai degrabă, Legea a fost adăugată „până când avea să vină Sămânţa, căreia îi fusese făcută făgăduinţa” (Gal.3, 19). Funcţia legii mozaice n-a fost soteriologică, ci tipologică, adică ea n-a fost dată ca o cale de mântuire prin ceremonii externe, ci ca să-i îndrepte pe oameni spre Mântuitorul care avea să vină şi spre principiile morale conform cărora trebuia ca ei să trăiască.

(7) Legea arăta spre Mântuitorul care avea să vină. Funcţia tipologică a legii era manifestată mai ales prin ceea ce este cunoscut ca „lege ceremonială” – ritualurile răscumpărătoare, precum circumciziunea, jertfele, slujbele de la sanctuar şi preoţia, care toate prefigurau lucrarea şi persoana lui Hristos. Pavel se referă la acest aspect al legii mozaice când spune că „Legea ne-a fost un îndrumător spre Hristos, ca să fim socotiţi neprihăniţi prin credinţă” (Gal.3, 24). Aici Pavel vede legea mozaică indicând spre Hristos şi învăţând aceeaşi solie a îndreptăţirii cuprinsă în Evanghelie. Îndrumătorul şi învăţătorul la care face aluzie Pavel în Galateni 3, 24.25 este, cel mai probabil, legea ceremonială, ale cărei ritualuri simbolizau lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos. Aceasta reiese din controversa teologică dintre Pavel şi iudaizanţii care susţineau că circumciziunea ar fi o cerinţă a mântuirii (Gal.2, 3 – 4; 5, 2 – 4).

Când Pavel vorbeşte despre lege ca arătând spre Hristos şi învăţând că neprihănirea vine prin credinţa în Hristos (Gal. 3, 24), este evident că el se gândea la orânduirile de jertfă care simbolizau răscumpărarea mesianică ce avea să vină. Aceasta era adevărat şi pentru circumci-ziune, care arăta spre „dezbrăcarea de trupul… firii”, adică reînnoirea morală adusă la îndeplinire de Hristos. „În El, aţi fost tăiaţi împrejur, nu cu o tăiere împrejur făcută de mână, ci cu tăierea împrejur a lui Hristos în dezbrăcarea trupului poftelor firii noastre pământeşti” (Gal. 2, 11).

Sabatul sub foc încrucişat

Principiile morale ale Celor Zece Porunci, ca „să nu furi”, cu greu reprezentau lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos.

Pavel insistă că acum, întrucât Hristos – ţelul credinţei noastre – a venit, nu mai avem nevoie de aspectul îndrumător al legii mozaice, care arăta spre Hristos (Galateni 3, 25). Prin aceasta, Pavel nu neagă continuitatea şi validitatea Legii morale, în general. În acest sens, afirmaţia din 1 Corinteni 7, 19 este explicită: „Tăierea împrejur nu este nimic şi netăierea împrejur nu este nimic, ci păzirea poruncilor lui Dumnezeu”. De obicei, Pavel nu face distincţie între aspectul etic şi cel ceremonial al Legii, dar în texte ca acesta distincţia este clară. Comentând acest text, Eldon Ladd notează: „Cu toate că circumciziunea este o poruncă a lui Dumnezeu şi o parte a Legii, Pavel pune circumciziunea în contrast cu poruncile şi, făcând astfel, desparte eticul de ceremonial – permanentul de temporal”.18

Absenţa unei astfel de distincţii i-a făcut pe mulţi creştini să tragă concluzia greşită că Pavel învaţă abrogarea Legii, în general, ca regulă pentru viaţa creştină. Evident că această concluzie este greşită, pentru că, în timp ce le prezintă neamurilor „poruncile lui Dumnezeu” ca un imperativ moral, Pavel respinge implacabil rânduirile ceremoniale, ca circumciziunea, pentru că acestea au fost un simbol al răscumpărării îndeplinite de Hristos (1 Cor. 7, 19).

Pentru Pavel, atât funcţia simbolică a legii ceremoniale, cât şi folosirea legalistă a Legii s-au terminat prin Hristos; dar Legea, ca expresie a voinţei lui Dumnezeu, este permanentă. Credinciosul în care locuieşte Duhul Sfânt este întărit să trăiască în conformitate cu „dreptele cerinţe ale Legii” (Rom. 8, 4).

Punctul de plecare al cugetării lui Pavel despre Lege este că ispăşirea pentru păcat şi mântuirea vin numai prin moartea şi învierea lui Hristos, şi nu prin Lege. „Acest punct de plecare îl face pe Pavel în stare”, cum afirmă Brice Martin, „să facă distincţia între Lege ca mijloc de mântuire şi ca normă de viaţă, între Lege când are de-a face cu cei cu fire pământească şi cu cei în Duhul, între Lege ca mijloc de dobândire a îndreptăţirii de sine şi ca expresie a voinţei lui Dumnezeu spre a fi ascultată în credinţă... Legea morală rămâne valabilă pentru credincios”. 19

Partea a III-a

PRIVIRE ASUPRA UNOR TEXTE GREŞIT ÎNŢELESE

Mai multe texte pauline sunt adesea folosite spre a sprijini

afirmaţia că Legea a fost înlăturată de Hristos şi, prin urmare, nu mai este o normă a conduitei creştine. Având în vedere scopul limitat al acestui capitol, examinăm cinci pasaje majore la care se apelează frecvent spre a sprijini părerea abrogării Legii.

I. Romani 6, 14: „Nu sub Lege”.

Probabil că Romani 6, 14 este textul lui Pavel cel mai des citat de creştini spre a dovedi că au fost eliberaţi de păzirea Legii. Textul spune: „Căci păcatul nu va mai stăpâni asupra voastră, pentru că nu sunteţi sub Lege, ci sub har”. Interpretarea obişnuită a acestui text este că legea mozaică nu mai este o regulă de conduită, pentru că valorile morale ale creştinilor derivă din principiul iubirii descoperit de Hristos.

Aceasta este o interpretare greşită a textului din Romani 6, 14, pentru că nu există nimic în contextul imediat care să sugereze că Pavel vorbeşte despre legea mozaică. În contextul întregului capitol, Pavel pune în contrast stăpânirea păcatului cu puterea harului lui Hristos. Antiteza arată că „sub Lege” înseamnă simplu că creştinii nu mai sunt „sub stăpânirea păcatului” şi, ca urmare, „sub condamnarea Legii”, pentru că harul lui Hristos i-a eliberat de amândouă.

A interpreta expresia „sub Lege” ca însemnând „sub orânduirea legii mozaice” ar da de înţeles că credincioşii care erau sub orânduirea mozaică nu au fost primitori ai harului. O astfel de idee este absolut absurdă. Ba mai mult, aşa cum observă John Murray: „Scutirea, ca administrare, de legea mozaică nu pune de la sine persoane în categoria de a fi sub har”.20

„Stăpânirea Legii de care au fost izbăviţi credincioşii este clar explicată de Pavel ca fiind starea de a fi în fire păcătoasă, de a fi stăpânit de patimi păcătoase, de a aduce roade pentru moarte (Rom.7, 1 – 6). De această robie spirituală şi neputinţă i-a izbăvit pe credincioşi minunatul har al lui Dumnezeu prin moartea şi învierea lui Iisus Hristos; dar el nu

Sabatul sub foc încrucişat i-a izbăvit ca să păcătuiască împotriva principiilor morale ale lui Dumnezeu”. 21

Deoarece „sub har” înseamnă sub favoarea nemeritată a lui Dumnezeu, contrastul cu „sub Lege” presupune ideea de a fi sub condamnarea pronunţată de Lege. Astfel, în Romani 6, 14, Pavel îi învaţă pe credincioşi să nu fie stăpâniţi de păcat (cf. Rom. 6, 1 – 2.6.11 – 13), pentru că harul lui Dumnezeu i-a eliberat de stăpânirea

păcatului şi de condamnarea Legii.

În textul acesta, aşa cum scoate în evidenţă John Murray, „există o antiteză absolută între forţa şi prevederea Legii şi forţa şi prevederea harului. Harul este voinţa şi puterea suverană a lui Dumnezeu, care se exprimă pentru eliberarea oamenilor din robia păcatului. A fi sub har este garanţia că păcatul nu va mai exercita stăpânirea, păcatul nu va mai stăpâni asupra voastră, pentru că nu sunteţi sub Lege, ci sub har".22

Nu sub condamnarea Legii. Pavel exprimă acelaşi gând în Romani 7, unde spune: „Fraţii mei, prin trupul lui Hristos, şi voi aţi murit în ce priveşte Legea... Acum am fost izbăviţi de Lege şi suntem morţi faţă de Legea aceasta care ne ţinea robi (Rom. 7, 4.6). Prin moartea lui Hristos, creştinii au fost scutiţi de condamnarea Legii şi de toată Legea legalistă, greşit înţeleasă şi greşit folosită. Altfel spus, creştinii au murit faţă de Lege şi au fost scutiţi de ea, în măsura în care ea îi condamnă şi îi ţine în robie ca rezultat al folosirii ilegale şi legaliste a ei. Dar mai sunt încă „sub Lege", în măsura în care Legea le descoperă principiile morale prin care să trăiască.

Interpretarea aceasta este sprijinită de contextul imediat, unde Pavel afirmă că „Legea este sfântă şi porunca este sfântă, dreaptă şi bună" (Rom.7, 12). Şi iarăşi spune: „Ştim în adevăr că Legea este duhovnicească (Rom.7, 14). Şi din nou: „Astfel dar, cu mintea, eu slujesc Legii lui Dumnezeu; dar, cu firea pământească, slujesc legii păcatului" (Rom. 7, 25). Afirmaţiile acestea arată lămurit că, pentru Pavel, Legea este şi rămâne *Legea lui Dumnezeu*, care descoperă standardul moral de conduită creştină.

În mod surprinzător, chiar şi Rudolf Bultmann, cunoscut pentru radicala lui respingere a doctrinelor cardinale ale Noului Testament, ajunge la aceeaşi concluzie: „Cu toate că într-un oarecare sens creştinul nu mai

Pavel *şi Legea* este sub Lege (Gal. 5, 18; Rom.6, 14), aceasta nu înseamnă că cerinţele Legii nu mai sunt valabile pentru el; pentru că *agape* (iubire) cerută de la el nu este altceva decât împlinirea Legii (Rom. 13, 8 – 10; Gal.5, 14)".23 Punctul este bine pus, pentru că, în Romani 13, 8 – 13, aflăm că Pavel explică felul în care împlineşte iubirea Legea, citând patru porunci specifice şi incluzând „orice altă poruncă".

În lumina acestor consideraţii, conchidem că, departe de a

desfiinţa autoritatea Legii, Pavel învaţă că cei credincioşi nu trebuie să calce Legea pur şi simplu pentru că harul lui Dumnezeu i-a eliberat de păcat (Rom. 6, 18). Numai mintea păcătoasă „nu se supune Legii lui Dumnezeu” (Rom. 8, 7). Dar creştinii au mintea Duhului, care îi face în stare să împlinească „justele cerinţe ale Legii” (Rom.8, 4). Aşadar, creştinii nu mai sunt „sub Lege”, în sensul că harul lui Dumnezeu i-a izbăvit de stăpânirea păcatului şi de condamnarea Legii, dar ei mai sunt încă „sub Lege”, în sensul că sunt hotărâţi să-şi conducă viaţa conform principiilor morale. Mulţumită harului lui Dumnezeu, credincioşii au „ascultat din inimă de dreptarul învăţăturii” (Rom.6, 17) şi de principiile morale cuprinse în Legea lui Dumnezeu.

II. 2 Corinteni 3, 1 – 18: Slova şi Duhul

Capitolul 3 din 2 Corinteni este adesea folosit spre a susţine că Legea a fost înlăturată de Hristos şi, în consecinţă, creştinii nu mai sunt obligaţi faţă de ea ca normă pentru conduita lor. Având în vedere importanţa atribuită acestui capitol, îl vom cerceta oarecum mai amănunţit.

Pavel începe explicând pentru ce nu are el nevoie de scrisori de recomandaţie spre a-şi dovedi lucrarea lui pentru corinteni. Motivul prezentat este: „Voi sunteţi epistola noastră (credincioşii corinteni), scrisă în inimile noastre, cunoscută şi citită de toţi oamenii” (2 Cor. 3, 2). Dacă, venind la Corint, s-ar fi cercetat dacă Pavel avea la el scrisori de recomandaţie, răspunsul lui este: „Voi înşivă, noile persoane în Hristos prin lucrarea mea, sunteţi scrisorile mele de acreditare”.

Pavel îşi continuă scrisoarea, vorbind despre relaţiile corintenilor cu Hristos: „Voi sunteţi arătaţi ca fiind epistola lui Hristos, scrisă de noi, ca slujitori ai Lui, nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului Celui viu; nu pe nişte table de piatră, ci pe nişte table care sunt inimi de carne” (2 Cor.3, 3).

Sabatul sub foc încrucişat

Menţionarea unei scrisori scrise de Duhul în inimă trezeşte în mintea lui Pavel imaginea plastică a vechilor făgăduinţe ale noului legământ. Prin profeţi, Dumnezeu a asigurat pe poporul Său că va veni timpul când, prin Duhul Său, El va scrie Legea Sa în inimile lor (Ier.31, 33), le va scoate inima de piatră şi le va da o inimă de carne (Ezech.11, 19; 36, 26). Schimbarea inimii, experimentată de corinteni ca rezultat al lucrării lui Pavel, a fost dovada tangibilă a împlinirii acestei făgăduinţe a lui Dumnezeu cu privire la noul legământ.

Slova şi Duhul. Pavel continuă să arate diferenţa crucială dintre lucrările vechiului şi cele ale noului legământ, descriindu-l pe primul ca o lucrare a slovei, şi pe ultimul, ca o lucrare a Duhului: „Dumnezeu ne-a făcut în stare să fim slujitori ai unui legământ nou, nu al slovei, ci al Duhului; căci slova omoară, dar Duhul dă viaţă” (2 Cor. 3, 6, NIV).

Acum trebuie să examinăm semnificaţia distincţiei pe care o face Pavel între slova care omoară şi Duhul care dă viaţă. Spune Pavel aici, aşa cum cred mulţi, că Legea este în sine ceva rău, ce duce la moarte? Aceasta nu poate fi adevărat, deoarece el a învăţat lămurit că „Legea este sfântă şi porunca este sfântă, dreaptă şi bună” (Rom. 7, 12) şi că „omul care îndeplineşte neprihănirea pe care o dă Legea va trăi prin ea” (Rom. 10, 5; cf. Gal. 3, 12; Lev. 18, 5).

Comentând acest text în *The New International Commentary of the New Testament*, Philip Hughes scrie: „Pavel este un urmaş credincios al Domnului, căci el nu vorbeşte nicăieri despre Lege într-o manieră derogatorie. De fapt, Hristos a proclamat că El a venit să împlinească Legea, nu să o desfiinţeze (Matei 5, 17). Astfel că şi efectul învăţăturii lui Pavel a fost să întărească Legea (Rom. 3, 31). În 2 Corinteni 3, 6, el nu atacă Legea, deoarece, aşa cum am văzut, Legea este un component integral al noului legământ, nu mai puţin decât este al vechiului legământ”.24

Din nefericire, astăzi mulţi creştini, inclusiv foşti sabatarieni, atacă Sabatul, ignorând adevărul fundamental că „Legea este un component integral al noului legământ nu mai puţin decât este al vechiului legământ”. Acest lucru este clar arătat prin termenii folosiţi de Dumnezeu spre a-şi anunţa noul Lui legământ: „Voi pune Legea Mea înăuntrul lor” (Ier.31, 33). Scopul intenţionat al interiorizării Legii lui Dumnezeu este „ca să urmeze

Pavel şi Legea poruncile Mele şi să păzească legile Mele” (Ezech.11, 20). Notează că, în noul legământ, Dumnezeu nu anulează Legea şi nu dă o nouă grupă de legi; în schimb, El interiorizează Legea existentă în inima omului.

Philip Hughes enunţă diferenţa dintre cele două legăminte cu o claritate admirabilă: „Diferenţa dintre vechiul şi noul legământ este că, sub cel dintâi, Legea este scrisă pe table de piatră, care confruntă omul cu o orânduire exterioară şi care-l condamnă din cauza nereuşitei lui, datorită păcatului, să asculte de poruncile lui, în timp ce, sub al doilea, Legea este scrisă în inima celui răscumpărat prin lucrarea dinamică şi

regeneratoare a Duhului Sfânt, aşa că, prin credinţa în Hristos şi datorită experimentării lăuntrice a puterii Lui, omul nu mai urăşte, ci iubeşte Legea lui Dumnezeu şi este în stare să împlinească preceptele ei”.25

Întorcându-ne la deosebirea pe care o face Pavel între slova care omoară şi Duhul care dă viaţă, este evident că apostolul compară Legea *externă*, scrisă la Sinai pe table de piatră, cu *aceeaşi* Lege, scrisă *lăuntric* în inima credinciosului prin puterea Duhului Sfânt. Ca orânduire *exterioară*, Legea îl condamnă pe păcătos ca pe unul care calcă Legea lui Dumnezeu. Prin descoperirea păcatului în adevărata lui lumină, ca fiind călcarea poruncilor lui Dumnezeu, Legea omoară, deoarece ea îl expune pe călcătorul Legii condamnării la moarte (Rom. 6, 23; 5, 12; Ezech. 18, 4; Prov. 11, 29). Acesta este sensul în care Pavel vorbeşte în mod uimitor despre litera care omoară.

Prin contrast, Duhul dă viaţă prin interiorizarea principiilor Legii lui Dumnezeu în inima celui credincios şi prin faptul că îl face în stare pe credincios să trăiască conform „cerinţelor Legii” (Rom. 8, 4). Când Hristos este propovăduit şi făgăduinţele lui Dumnezeu făcute în Hristos sunt crezute, Duhul intră în inima credincioşilor, îndemnându-i să păzească Legea lui Dumnezeu, făcând astfel ca Legea din inima lor să fie vie.

Pavel cunoştea din experienţă cât de adevărat este că litera omoară, iar Duhul dă viaţă. Înainte de convertirea sa, el era un păzitor al Legii, socotindu-se neprihănit: „În ce priveşte Legea, fariseu; în ce priveşte râvna, prigonitor al bisericii, cu privire la neprihănirea pe care o dă Legea, fără prihană” (Filip. 3, 5.6). Totuşi, în acelaşi timp, el era „hulitor, prigonitor şi batjocoritor al lui Hristos” (1 Tim. 1, 13), adică era un călcător al Legii, aflat sub judecată divină. Conformarea lui exterioară faţă de Lege a servit numai pentru a-şi acoperi stricăciunea lăuntrică a inimii lui. Ca

Sabatul sub foc încrucişat rezultat al întâlnirii lui cu Hristos şi al influenţei Duhului Sfânt în inima lui, Pavel s-a putut conforma Legii lui Dumnezeu, nu numai în exterior, în slovă, ci şi lăuntric, în duh, sau, cum spune el, „pentru ca să slujim lui Dumnezeu într-un duh nou, iar nu după vechea slovă” (Rom.7, 6).

Slujba aducătoare de moarte şi slujba Duhului. Pavel dezvoltă contrastul dintre slovă şi Duh, comparându-le cu două feluri diferite de slujbe: una este slujba aducătoare de moarte oferită de Lege, iar

cealaltă este slujba Duhului, posibilă prin lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos: „Acum, dacă slujba aducătoare de moarte, scrisă şi săpată în pietre, era cu atâta slavă încât fiii lui Israel nu puteau să-şi pironească ochii asupra feţei lui Moise, din pricina strălucirii feţei lui, măcar că strălucirea aceasta era trecătoare, cum n-ar fi cu slavă mai degrabă slujba Duhului? Dacă slujba aducătoare de osândă a fost slăvită, cu cât mai mult o întrece în slavă slujba aducătoare de neprihănire? Şi, în privinţa aceasta, ce a fost slăvit nici n-a fost slăvit, din pricina slavei care o întrece cu mult. În adevăr, dacă ce era trecător era cu slavă, cu cât mai mult va rămâne în slavă ce este netrecător" (2 Cor. 3, 7 – 11).

Trebuie arătat înainte de toate că Pavel vorbeşte aici despre două *slujbe*, şi nu despre două dispensaţiuni. Cuvântul grecesc folosit de Pavel este *diakonia*, care înseamnă „slujire" sau „lucrare". Traducând *diakonia* ca „dispensaţiune", unele traduceri (ca RSV) induc în eroare pe cititori, care cred că Pavel condamnă vechiul legământ ca o dispensaţiune a morţii. Dar apostolul nu respinge vechiul legământ sau Legea ca ceva rău sau lipsit de slavă. Mai degrabă, el pune în contrast *slujba morţii*, adusă de Lege, cu *slujba Duhului*, oferită prin Hristos.

Lucrarea aducătoare de moarte este slujba oferită de Lege în condamnarea păcatului. Pavel o numeşte „slujba aducătoare de osândă" (2 Cor. 3, 9), care a fost mijlocită prin Moise când a prezentat poporului Legea. Slujba Duhului oferă viaţă şi este disponibilă prin Hristos (cf. Evrei 8, 6; 9, 15; 12, 24). Ambele slujbe derivă de la Dumnezeu şi, în consecinţă, sunt însoţite de slavă. Lucrarea sau slujba Legii, venind de la Dumnezeu, era evident slăvită. Slava a inundat faţa lui Moise când cobora de pe muntele Sinai spre a prezenta poporului Legea. Faţa lui era aşa de strălucitoare, încât poporul nu o putea privi (Exodul 34, 29 – 30).

Pavel *şi Legea*

Lucrarea Duhului făcută de Pavel şi de alţi propovăduitori creştini este însoţită de slavă mare, adică de lumina Duhului lui Dumnezeu, care umple sufletul. Motivul pentru care o astfel de lucrare este mai slăvită, în timp ce slava reflectată pe faţa lui Moise la darea Legii a fost vremelnică şi a dispărut treptat, este că slava lucrării Duhului este permanentă şi nu dispare. Prin Duhul Său, Dumnezeu „ne-a luminat inimile, pentru ca să facem să strălucească lumina

cunoştinţei slavei lui Dumnezeu pe faţa lui Hristos" (2 Cor. 4, 6, NIV).

Cranfield rezumă corect subiectul acestor versete, când spune: „Deoarece slujba făcută de Moise la darea Legii, care în realitate avea să aducă osândă (2 Cor. 3, 9) şi moarte (2 Cor. 3, 7), era însoţită de slavă (slava de pe faţa lui Moise – Exodul 34, 29), slujba Duhului, făcută de el însuşi şi de alţi propovăduitori creştini, care predicau Evanghelia, trebuia să fie însoţită de slavă cu mult mai mare".26

Ţinta lui Pavel nu este să denigreze slujba făcută de Lege prin descoperirea şi condamnarea păcatului. Căci el numeşte o astfel de slujbă o lucrare „slăvită": „Dacă slujba aducătoare de osândă a fost slăvită..." (2 Cor. 3, 9). Mai degrabă, preocuparea lui Pavel este să arate grava eroare a învăţătorilor falşi de a slăvi Legea pe socoteala Evangheliei. Lucrarea lor era una de moarte, pentru că, prin faptele Legii, nicio persoană nu poate fi îndreptăţită (Gal. 2, 16; 3, 11). Eliberarea de condamnare şi moarte nu vine prin Lege, ci prin Evanghelie.

În acest sens, slava Evangheliei o întrece pe cea a Legii.

Punctul principal de notat aici este că Pavel nu pune în contrast vechiul şi noul legământ ca atare, respingându-l pe primul şi promovându-l pe al doilea; mai degrabă, el pune în contrast *două slujbe*. Când acest adevăr este recunoscut, pasajul devine clar. Slujirea creştină este superioară slujirii lui Moise, nu pentru că Legea dată prin Moise a fost abrogată, ci pentru că aceste două slujbe aveau o funcţie diferită privind răscumpărarea lui Hristos.

Comparaţia pe care o face Pavel în versetul 9, între „slujba aducătoare de osândă" şi „slujba aducătoare de neprihănire", arată în mod clar că Pavel nu subapreciază şi nu înlătură Legea. „Condamnarea este consecinţa călcării Legii; neprihănirea este în mod precis păzirea Legii. Evanghelia nu este fără Lege. Ea este slujirea neprihănirii celor care, din

Sabatul sub foc încrucişat cauza păcatului, sunt sub condamnare. Şi această neprihănire este administrată oamenilor numai prin mijlocirea şi meritul lui Hristos, care singur, ca Fiu întrupat, a ascultat în mod desăvârşit de Legea cea sfântă a lui Dumnezeu". 27

Cu faţa descoperită. Pavel foloseşte termenul „mahramă" în partea finală a capitolului (2 Cor. 3, 12 – 18), spre a prezenta trei puncte de bază:

(1) În timp ce lucrarea lui Moise era marcată de ascundere

(„care îşi pune o mahramă pe faţă” v.13), lucrarea Evangheliei lui este caracterizată de o mare deschidere. El nu foloseşte mahramă. Lucrarea harului şi a îndurării este deschisă fiecărui credincios care se pocăieşte şi crede.

(2) Pavel aplică noţiunea de „mahramă” iudeilor care, până atunci, nu au fost în stare să înţeleagă citirea Legii în sinagogă, pentru că o mahramă de întuneric a acoperit slava pe care ei în mod voit au respins-o (2 Cor. 3, 14 – 16). Pavel cugetă din perspectivă istorică. Mahramă pe care a pus-o Moise pe faţa lui arată răzvrătirea şi necredinţa poporului, care a acoperit adevărata înţelegere a slavei lui Dumnezeu, reprezintă în mod simbolic pentru Pavel mahramă întunericului care îi împiedică pe iudei să vadă slava lui Hristos şi a Evangheliei Lui (2 Cor.3, 15). Dar, continuă Pavel, „ori de câte ori vreunul se întoarce la Domnul, mahramă este luată” (2 Cor. 3, 16). „Aici nu există nicio sugestie”, arată corect C.E. Cranfield, „că Legea este înlăturată, ci mai degrabă că, atunci când oamenii se întorc la Hristos, ei sunt în stare să discearnă adevărata slavă a Legii”. 28 Motivul dat de Calvin este potrivit: „Pentru că Legea în sine este strălucitoare, dar numai când ne apare Hristos în ea ne bucurăm de splendoarea ei”.29

(3) Când mahramă care împiedică înţelegerea Legii este îndepărtată de Duhul Domnului, există libertate: „Unde este Duhul Domnului, acolo este slobozenia” (2 Cor. 3, 17). Aşa cum explică C.E. Cranfield, Pavel încearcă să scoată în evidenţă că, atunci când Legea „este înţeleasă în lumina lui Hristos, când este stabilită în adevăratul ei caracter prin Duhul Sfânt, departe de a fi robia’ în care a pervertit-o legalismul, ea este slobozenie (cf. Iacov 1, 25 – legea desăvârşită este legea slobozeniei)”.30

În lumina analizei precedente, conchidem că, în 2 Corinteni 3, Pavel nu neagă valoarea Legii ca normă pentru conduita creştină. Preocuparea apostolului este să lămurească funcţia Legii în legătură cu răscumpărarea

Pavel şi Legea lui Hristos şi cu lucrarea Duhului. Legea omoară, în sensul că ea descoperă păcatul în adevărata lui lumină, ca o călcare a poruncilor lui Dumnezeu, şi îl condamnă pe călcătorul de Lege la moarte (Rom. 6, 23; 5, 12; Ezech.18, 4; Prov.11, 29). Prin contrast, Duhul dă viaţă prin faptul că îl face pe credincios în stare să interiorizeze principiile Legii lui Dumnezeu în inimă şi în viaţă,

conform cu „dreptele cerinţe ale Legii” (Rom.8, 4).

III. Galateni 3, 15 – 25: Credinţă şi Lege

Poate că mai mult decât oricare alt pasaj al lui Pavel, Galateni 3, 15 – 25 i-a indus în eroare pe oameni, făcându-i să creadă că Legea a fost înlăturată prin venirea lui Hristos. În acest pasaj, Pavel face unele afirmaţii negative despre Lege, care, luate izolat, pot face pe o persoană să creadă că Hristos a pus capăt funcţiei Legii ca normă de conduită creştină. De exemplu, el spune: „Legea... a fost adăugată din pricina călcărilor de lege, până când avea să vină Sământa, căreia îi fusese făcută făgăduinţa” (Gal.3, 19). „După ce a venit credinţa, nu mai suntem sub îndrumătorul acesta” (Gal.3, 25).

Înainte de a examina pasajele acestea, este important să reamintim că tratarea Legii de către Pavel variază în epistolele sale, depinzând de situaţia cu care se confrunta. Bruce Martin scoate în evidenţă acest punct important în concluzia savantei sale dizertaţii *Christ and the Law în Paul*: „În epistolele sale, Pavel s-a confruntat cu situaţii diferite. Scriind galatenilor, el tinde să minimalizeze Legea din cauza încercărilor acestora de a fi mântuiţi prin ea. În 1 Corinteni, el accentuează Legea şi valorile morale, deoarece avea de a face cu un front antilege. În Romani, el prezintă cu grijă o afirmaţie echilibrată şi îi asigură pe cititorii săi că el nu este antinominian” (împotriva Legii).31

Criza din Galatia. Tonul tratării Legii de către Pavel în Galateni este influenţat de situaţia presantă în care se aflau cei convertiţi. Au apărut învăţători falşi să-i „tulbure” şi să-i „farmece” (Gal. 1, 7; 3, 1; 5, 12). După cât se pare, ei îi duceau în eroare pe credincioşi prin învăţătura că, pentru a fi mântuit, cineva nu numai că era nevoie să creadă în Hristos, ci trebuia să fie şi circumcis. Ei învăţau că binecuvântările mântuirii acordate de

Hristos puteau fi primite doar de cei ce deveneau fii ai lui Avraam prin circumciziune. Credinţa în Hristos, învăţau ei, avea valoare numai dacă era întemeiată pe circumciziune.

Învăţătorii falşi îl acuzau pe Pavel de ajustarea Evangheliei prin eliberarea creştinilor de circumciziune şi păzirea legii mozaice. Evanghelia lui era în dezacord cu cea a fraţilor din Ierusalim, care susţineau circumciziunea şi păzirea Legii. Înţelegând că întreaga lui identitate şi misiune apostolică din Galatia era primejduită de aceşti

intruşi iudaizanţi, Pavel răspunde prin aruncarea celor mai tăioase pumnale ale arsenalului său verbal. „Credulitatea (Gal. 1, 6) este principiul operator al galatenilor nechibzuiţi (Gal. 3, 1). Laşitatea îi pune în mişcare pe aceşti tulburători (Gal. 6, 12). Metoda lor de prozelitism este seducţia (Gal. 4, 17). Schilodirea este ceea ce merită pe drept (Gal. 5, 12)". 32

Solia agitatorilor era construită în primul rând în jurul cerinţei circumciziunii. Pavel avertiza: „Iată, eu, Pavel, vă spun că, dacă vă veţi tăia împrejur, Hristos nu vă va folosi la nimic" (Gal.5, 2). Circumciziunea era învăţătura principală a acestei „alte Evanghelii", predicată de învăţătorii cei falşi. Pavel prezintă astfel metodele lor: „Toţi cei ce umblă după plăcerea oamenilor vă silesc să primiţi tăierea împrejur, numai ca să nu sufere ei prigonire pentru crucea lui Iisus. Căci nici ei, care au primit tăierea împrejur, nu păzesc Legea; ci vor doar ca voi să primiţi tăierea împrejur, pentru ca să se laude ei cu trupul vostru" (Gal.6, 12.13).

Accentul pus de aceşti învăţători falşi asupra circumciziunii reflectă înţelegerea iudaică predominantă că circumciziunea se cerea pentru a deveni un membru al legământului avraamic şi a primi binecuvântările acestuia. Dumnezeu a făcut un legământ al făgăduinţei cu Avraam din cauza păzirii lui cu credincioşie a poruncilor lui Dumnezeu (Gen.26, 5), iar circumciziunea era semnul acelui legământ.

Răspunsul lui Pavel. În răspunsul său, Pavel admite că a fi un fiu al lui Avraam este de o importanţă hotărâtoare. El nu neagă şi nu nesocoteşte importanţa legământului făgăduinţei, pe care l-a făcut Dumnezeu cu Avraam. Dar el răstoarnă argumentul oponenţilor lui, susţinând că legământul lui Dumnezeu cu Avraam a fost întemeiat pe răspunsul credinţei lui (Gen. 15, 6; Gal.3, 6) *înainte* să fi fost dat semnul circumciziunii (Gen. 17, 9 – 14). Probabil că falşii învăţători au apelat la instituţia

Pavel *şi Legea* circumciziunii din Geneza 17 pentru a susţine că circumciziunea era indispensabilă celui ce dorea să devină un fiu al lui Avraam. Pavel se îndreaptă de asemenea spre Geneza – desigur *nu* spre Geneza 17, *ci* spre Geneza 15, 6, care spune: „Avraam a crezut pe Domnul, şi Domnul i-a socotit lucrul acesta ca neprihănire". Pavel conchide: „Înţelegeţi şi voi dar, că fii ai lui Avraam sunt cei ce au credinţă" (Gal.3, 7).

Pavel foloseşte aceeaşi Scriptură la care au apelat oponenţii lui

spre a arăta că Dumnezeu l-a anunţat mai dinainte pe Avraam că El avea să îndreptăţească neamurile prin credinţă: „Scriptura, de asemenea, fiindcă prevedea că Dumnezeu va socoti neprihănite pe Neamuri, prin credinţă, a vestit mai dinainte lui Avraam această veste bună: Toate Neamurile vor fi binecuvântate în tine” (Gal. 3, 8). Pavel conchide: „Aşa că cei ce se bizuie pe credinţă sunt binecuvântaţi împreună cu Avraam cel credincios” (Gal. 3, 9).

Argumentul lui Pavel poate fi rezumat prin următorul silogism:

Premisa întâi:

Dumnezeu l-a socotit neprihănit pe Avraam înainte de instituţia circumciziunii.

Premisa a doua:

Prin Avraam sunt binecuvântaţi toţi oamenii.

Concluzia:

Deci, prin Avraam sunt binecuvântaţi toţi oamenii (în sensul de a fi socotiţi neprihăniţi) din cauza credinţei lor (ca în cazul lui Avraam), indiferent de circumciziune.

Pavel dezvoltă mai departe acest argument şi pune în contrast făgăduinţa dată lui Avraam (Gen. 18, 18) cu darea Legii la Sinai, care a avut loc 430 de ani mai târziu (Gal.3, 15 – 18). Folosindu-se de cuvântul *diatheke*, care în greacă poate să însemne atât testament, cât şi legământ, Pavel arată că, aşa cum un testament omenesc valid nu poate fi schimbat prin adaosuri ulterioare, tot aşa făgăduinţa lui Dumnezeu dată lui Avraam nu poate fi anulată de Legea care a fost dată 430 de ani mai târziu. Deoarece legământul cu Avraam a fost o făgăduinţă întemeiată pe credinţă, este exclusă posibilitatea de a câştiga neprihănirea prin fapte. „Căci dacă moştenirea ar veni din Lege, nu mai vine din făgăduinţă; şi

Sabatul sub foc încrucişat

Dumnezeu printr-o făgăduinţă a dat-o lui Avraam” (Galateni 3, 18).

Aceeaşi idee este exprimată în Romani, unde Pavel spune că Avraam a ajuns neprihănit prin credinţă înainte ca semnul circumciziunii să fi fost dat (Rom. 4, 1 – 5). Deci, circumciziunea în adevărata ei însemnătate este un semn sau o pecete a unei credinţe care aduce neprihănirea (Rom. 4, 9 – 12). „Implicaţia liniei de cugetare din Galateni 3 şi Romani 4”, aşa cum arată Eldon Ladd, „este că tuturor israeliţilor, care s-au încrezut în legământul făgăduinţei lui Dumnezeu

făcute lui Avraam și n-au folosit Legea ca o cale de mântuire prin fapte, li s-a asigurat mântuirea. De exemplu, David, deşi sub Lege, a pronunţat o binecuvântare asupra omului pe care Dumnezeu îl socoteşte neprihănit prin credinţă, fără fapte (Rom. 4, 6 – 7)".33

Exemplele lui Avraam şi David, ca bărbaţi ai credinţei sub vechiul legământ, ne ajută să desluşim declaraţia lui Pavel: „După ce a venit credinţa, nu mai suntem sub îndrumătorul acesta" (Gal. 3, 25). *Venirea* credinţei pentru Pavel nu înseamnă că această credinţă mântuitoare n-a fost exersată înainte de venirea lui Hristos, deoarece el îi citează pe Avraam şi David ca bărbaţi ai credinţei în Vechiul Testament, dar credinţa a fost frustrată când oamenii au făcut din Lege temeiul îndreptăţirii şi al mântuirii lor.

Dacă mântuirea era obţinută pe calea făgăduinţei (credinţă) şi nu a Legii, care era atunci rolul Legii în planul răscumpărător al lui Dumnezeu? Răspunsul lui Pavel este inedit şi de neacceptat de iudaism. Legea „a fost adăugată din pricina călcărilor de lege, până când avea să vină Sămânţa, căreia îi fusese făcută făgăduinţa" (Gal. 3, 19). Legea n-a fost dată să salveze oameni din păcatele lor, ci să descopere păcătoşenia călcătorilor de lege. Ernest Burton arată că termenul „călcarea Legii" (*parabasis*) implică „nu simpla urmare a unui impuls rău, ci călcarea explicită a Legii".34 Descoperind ceea ce Dumnezeu interzice, Legea arată păcătoşenia faptelor, care altfel ar fi putut trece fără a fi recunoscute.

În acest context, Pavel vorbeşte despre funcţia restrânsă, negativă a Legii, care dă în vileag păcatul, pentru a contracara înălţarea Legii de către oponenţi. Calvin comentează astfel acest text: „Pavel era în dispută cu învăţătorii perverşi, care pretindeau că noi merităm neprihănirea prin faptele Legii. Drept urmare, spre a respinge eroarea lor, el a fost uneori constrâns să ia doar sensul restrâns al Legii, cu toate că altfel era bucuros de legământul adopţiei de bunăvoie".35

Pavel şi Legea

Legea ca îndrumător. „Legea simplă" este înţeleasă, într-un sens restrâns, ca un îndrumător până la venirea lui Hristos. „O dată ce a venit Sămânţa, căreia îi fusese făcută făgăduinţa, Cel care este ţinta, scopul, substanţa Legii, cei care cred în El nu mai pot să privească la Lege doar în această goliciune (chiar dacă, în această goliciune neatrăgătoare, ea a servit ca tutore spre a aduce oameni la Hristos). De acum înainte, ea este recunoscută în adevăratul ei caracter

binecuvântat sau îmbrăcat cu legământul adopţiei de bunăvoie". 36

Spre a explica funcţia „Legii simple" înainte de Hristos, Pavel o compară cu un *paidagogos*, un păzitor de copii în gospodăriile romane şi greceşti. Responsabilitatea păzitorului era să-i însoţească pe copii la şcoală, să-i ocrotească de vătămări şi să-i păzească de rele. Rolul unui *paidagogos* este o ilustrare potrivită despre cum unele aspecte ale Legii au slujit ca protector şi îndrumător al poporului lui Dumnezeu în vremurile Vechiului Testament. De exemplu, circumciziunea, care este teza fundamentală despre care vorbeşte Pavel, a servit ca îndrumător spre a le aduce mereu aminte oamenilor de legământul, de angajamentul lor faţă de Dumnezeu (Iosua 5, 2 – 8).

Când Dumnezeu i-a chemat pe israeliţi din robia egipteană, El le-a dat Decalogul, pentru ca ei să poată vedea păcătoşenia păcatului, dar şi legi religioase ceremoniale, care să expună planul divin pentru iertarea păcatelor lor. Legile acestea aveau, într-adevăr, funcţia să protejeze şi să călăuzească poporul până în ziua eliberării lor spirituale prin Iisus Hristos. Odată cu venirea lui Hristos, legile ceremoniale au luat sfârşit, dar Decalogul este scris în inimile oamenilor (Evrei 8, 10) prin lucrarea Duhului Sfânt, care îi face în stare pe credincioşi să „împlinească corect cerinţele Legii" (Rom.8, 4).

Cum ar putea Pavel să anunţe desfiinţarea Decalogului, marea Lege morală a lui Dumnezeu, când în altă parte el afirmă că Legea a fost dată de Dumnezeu (Rom. 9, 4; 3, 2), a fost scrisă de Dumnezeu (1 Cor. 9, 9; 14, 21; 14, 34), conţine voia lui Dumnezeu (Rom. 2, 17.18), mărturiseşte despre neprihănirea lui Dumnezeu (Rom. 3, 21)? Atâta timp cât păcatul este prezent în firea omului, Legea este necesară spre a arăta păcătoşenia lui (Rom.3, 20) şi nevoia de Mântuitor.

Pe baza consideraţiilor de mai sus, conchidem că acele comentarii negative ale lui Pavel despre Lege trebuie înţelese în lumina naturii

Sabatul sub foc încrucişat polemice a galatenilor. În această epistolă, apostolul încearcă să anuleze paguba făcută de învăţătorii falşi, care au înălţat Legea, în mod special circumciziunea, *ca mijloc* de mântuire. Respingând înălţarea nedreaptă şi excesivă a Legii, Pavel este obligat s-o deprecieze într-o anumită măsură, mai ales pentru că subiectul în discuţie era impunerea circumciziunii ca mijloc de mântuire.

C.E. Cranfield avertizează pe drept că „a nu ţine seama de

împrejurările speciale în care a apărut epistola ar fi o manieră necritică şi neştiinţifică. Având în vedere cele ce s-au spus, trebuie să fie clar că ar fi extrem de neînţelept a lua cele spuse de Pavel în Galateni ca punct de plecare în încercarea de a înţelege învăţătura lui Pavel despre Lege".37

IV. Coloseni 2, 14: Ce a fost pironit pe cruce?

Creştinii care cred că, în „noul legământ", credincioşii nu mai sunt obligaţi să păzească Legea se referă de obicei la Coloseni 2, 14, spunând: „N-a spus Pavel clar că Legea a fost pironită pe cruce?" Concluzia aceasta este trasă mai ales din traducerea KJV (engleză), care spune: „A şters zapisul cu poruncile lui, care stătea împotriva noastră, şi l-a nimicit, pironindu-l pe cruce" (Col. 2, 14). Expresia „zapisul cu poruncile" este interpretată ca referindu-se la legea mozaică, despre care se zice că a fost pironită pe cruce.

A sprijinit Pavel această părere populară că Hristos a şters Legea şi a pironit-o pe cruce? Este „documentul scris" – *cheirographon* – care a fost pironit pe cruce Legea, în general, sau Sabatul, în special? După tradiţie, acest text a fost interpretat astfel: Dumnezeu a înlăturat şi a pironit pe cruce legea mozaică, cu toate poruncile ei, inclusiv Sabatul.

Această interpretare populară este nejustificată din cel puţin două motive. În primul rând, după cum arată E. Lohse, „în toată epistola, cuvântul Lege nu este folosit deloc. Nu numai atât, ci întreaga semnificaţie a Legii, care apare inevitabilă pentru Pavel când prezintă Evanghelia lui, este complet absentă".38

În al doilea rând, interpretarea aceasta scade din valoarea argumentului intenţionat de a dovedi plinătatea iertării lui Dumnezeu. Ştergerea definitivă a Legii morale şi/sau ceremoniale nu ar oferi creştinilor asigurarea divină

Pavel şi Legea a iertării. Vina nu este îndepărtată prin distrugerea codului de legi. Aceasta ar lăsa neamul omenesc fără principii morale.

Controversa cu privire la Coloseni 2, 14. Pentru a înţelege limbajul legal al textului din Coloseni 2, 14, este necesar să aruncăm o privire asupra argumentelor exprimate de Pavel în versetele precedente pentru a combate pe învăţătorii falşi din Colose. Ei îi „înşelau" (Col. 2, 4) pe creştini să creadă că era nevoie ca ei să păzească „reglementări" – *dogmata* – ascetice, spre a căuta ocrotirea acelor

ființe cosmice, despre care se zicea că puteau să îi ajute să participe la întregirea și desăvârșirea divinității.

Spre a se opune acestei învățături, Pavel subliniază două adevăruri vitale. El le amintește colosenilor că în Hristos și numai în El „locuiește trupește toată plinătatea lui Dumnezeu” (Col. 2, 9) și, de aceea, toate celelalte forme de autoritate care există sunt subordonate Lui, „care este Capul oricărei domnii și stăpâniri” (Col. 2, 10). Apostolul reafirmă că numai în și prin Hristos credinciosul poate „ajunge la plinătatea vieții” (Col. 2, 10), pentru că Hristos nu numai că posedă „plinătatea Dumnezeirii (Col. 2, 9), ci oferă și plinătatea „răscumpărării” și „iertării păcatelor” (Col. 2, 14; 2, 10 – 15; 3, 1 – 5).

Pentru a explica modul în care le oferă Hristos credincioșilor „desăvârșirea” (Col. 1, 28; 4, 12) și „plinătatea” (Col. 1,.19; 2, 9), Pavel nu face apel la Lege, ci la botez. Desăvârșirea creștină este lucrarea lui Dumnezeu, care împărtășește creștinilor prin botez binefacerile morții și ale învierii lui Hristos (Col. 2, 11 – 13). Binefacerile botezului sunt prezentate în mod concret ca iertarea „tuturor greșelilor” (Col. 2, 13; 1, 14; 3, 13) și aducerea „la viață” (Col. 2, 13).

Reafirmarea plinătății iertării lui Dumnezeu, care a fost adusă la îndeplinire de Hristos pe cruce și extinsă creștinului prin botez, constituie răspunsul de bază al lui Pavel pentru cei care încercau, prin practici ascetice, să dobândească desăvârșirea de la puteri și domnii cosmice. Pentru a accentua siguranța și plinătatea iertării divine, explicit amintită în versetul 13, apostolul folosește în versetul 14 o metaforă legală, și anume aceea despre Dumnezeu ca un judecător, care „a șters... a îndepărtat și a pironit pe cruce... zapisul – *cheirographon*”.

Sabatul sub foc încrucișat

Zapisul pironit pe cruce. Ce este „zapisul” – *cheirographon* – care a fost pironit pe cruce? Se referă Pavel la legea mozaică, cu orânduirile ei ceremoniale, spunând astfel că Dumnezeu a pironit-o pe cruce? Dacă este adoptată această interpretare, există posibilitatea legitimă ca Sabatul să fie inclus printre orânduirile pironite pe cruce.

Aceasta este într-adevăr părerea populară, susținută mai ales în literatura antisabatariană pe care am examinat-o în cursul acestui studiu. Dar, pe lângă dificultățile gramaticale, 39 scrie J. Huby, „ar fi reprezentat Pavel pe Dumnezeu ca răstignind lucrul sfânt, care era legea mozaică?” 40 Ba mai mult, părerea aceasta n-ar fi adăugat, ci ar fi

redus din argumentul lui Pavel, prin care intenţiona să dovedească plinătatea iertării lui Dumnezeu. Ştergerea Legii morale şi/sau ceremoniale le-ar fi asigurat creştinilor iertarea divină? Dimpotrivă, aceasta doar ar fi lăsat neamul omenesc fără principii morale. Vina nu este îndepărtată prin nimicirea codului de legi.

Cercetarea recentă a dovedit că sensul termenului *cheirographon* este de „certificat de îndatorare", ca rezultat al greşelilor noastre, sau „carte care conţine un raport al păcatului", folosit pentru condamnarea omenirii.41 Ambele versiuni, care în fond sunt similare, pot fi sprijinite de literatura rabinică şi apocaliptică.42 Părerea aceasta este sprijinită şi de clauza „şi acesta l-a îndepărtat de la mijloc" (El. 2, 14). „De la mijloc" era poziţia ocupată în centrul sălii de judecată sau al adunării de către martorul acuzator. În contextul din Coloseni, martorul acuzator este „cartea-raport al păcatelor", pe care Dumnezeu în Hristos l-a şters şi l-a îndepărtat din sala de judecată.

Efeseni 2, 15. Pentru a susţine părerea că „zapisul" pironit pe cruce este legea mozaică, unii apelează la textul similar din Efeseni 2, 15, care spune: „Şi în trupul Lui, a înlăturat vrăjmăşia dintre ei, Legea poruncilor, în orânduirile ei". Dar asemănarea dintre cele două texte este mai mult aparentă decât reală. În primul rând, expresia „Legea poruncilor" care se află în Efeseni nu se găseşte în Coloseni. În al doilea rând, dativul din Efeseni *en dogmasiv* – „în orânduirile ei" – este stăpânit de *en* – „în „— care exprimă astfel că Legea a fost stabilită „în orânduiri". Această prepoziţie nu se află în Coloseni.

Şi contextul este diferit în mod substanţial. În timp ce, în Efeseni, problema este cum a îndepărtat Hristos ceea ce îi despărţea pe iudei de

Pavel şi Legea neamuri, în Coloseni, problema este cum a asigurat Hristos iertare deplină prin înlăturarea „zidului de vrăjmăşie care-i despărţea" (Efes. 2, 14). Aceasta este o aluzie posibilă la zidul care despărţea curtea neamurilor de sanctuarul propriu-zis, 43 care făcea imposibil pentru ei să participe la serviciul de închinare din curte, împreună cu iudeii.

Zidul de despărţire a fost înlăturat de Hristos „prin înlăturarea Legii poruncilor (stabilită) în orânduiri" (Efes. 2, 15). Calificarea de „porunci în orânduirile ei" sugerează că Pavel nu vorbeşte despre Legea morală, ci despre „orânduirile ceremoniale", care menţineau despărţirea dintre iudei şi neamuri atât în viaţa socială, cât şi în

slujbele de la sanctuar. Legea morală nu i-a despărţit pe iudei de neamuri, pentru că, vorbind despre ea, Pavel spune că ceea ce „cere Legea (morală) este scris în inimile lor” (Rom. 2, 15).

În Coloseni 2, 14, este atribuită iertare deplină nu prin „înlăturarea Legii poruncilor în orânduirile ei”, ci prin totală nimicire a „raportului scris al păcatelor” noastre, care, datorită regulilor, era împotriva noastră. Contextul celor două pasaje este complet diferit, totuşi cele două texte nu sugerează că Legea morală a fost pironită pe cruce.

Raportul păcatelor noastre. „Raportul scris” (zapisul) – *cheirographon* – care a fost pironit pe cruce este raportul păcatelor noastre. Prin această metaforă îndrăzneaţă, Pavel exprimă iertarea deplină a lui Dumnezeu. Prin Hristos, Dumnezeu a „anulat”, a „înlăturat”, „a pironit pe cruce zapisul păcatelor noastre, care stătea împotriva noastră din cauza regulilor”. Baza legală a raportului păcatelor erau „reglementările şi orânduirile” (*tois dogmasin*), dar ceea ce Dumnezeu a nimicit pe cruce n-a fost *temeiul legal* (Legea) pentru încurcarea noastră în păcat, ci *zapisul* păcatelor noastre.

Prin această puternică metaforă, Pavel reafirmă plinătatea iertării lui Dumnezeu, asigurată prin jertfa lui Hristos. Nimicind *dovada* păcatelor noastre, Dumnezeu, de asemenea, „a dezbrăcat domniile şi stăpânirile” (Col. 2, 15), deoarece nu mai pot învinui pe cei care au fost iertaţi. De aceea, creştinii nu mai au niciun motiv să caute ajutorul mijlocitorilor inferiori, deoarece Hristos S-a îngrijit de o răscumpărare şi iertare deplină.

În tot argumentul acesta, aşa cum a spus Harold Weiss, „Legea nu joacă niciun rol”.[44] De aceea, a căuta în „zapis” – *cheirographon* – o

 referire la Lege sau la oricare alte porunci ale Vechiului Testament nu se justifică. Documentul care a fost pironit pe cruce nu conţinea nici Legea morală, nici cea ceremonială, ci mai degrabă raportul păcatelor noastre. Nu este adevărat, chiar şi astăzi, că amintirea păcatelor poate da naştere în noi la un simţământ de insuficienţă? Soluţia, după cum spune Pavel, nu este supunerea la un sistem de „reguli” ascetice, ci acceptarea faptului că, prin jertfa Fiului Său, Dumnezeu a şters păcatele noastre şi ne-a acordat iertare deplină.

Unii obiectează faţă de această interpretare, pentru că, după părerea lor, ea subminează învăţătura despre judecata finală care va

cerceta faptele bune şi rele ale fiecărei persoane care a existat vreodată (Rom. 14, 10; Apoc. 20, 12). Argumentul lor este că, dacă raportul păcatelor noastre a fost şters şi pironit pe cruce, n-ar mai fi niciun temei legal pentru ţinerea judecăţii finale. Obiecţia aceasta ignoră faptul că, folosind o figură de stil pentru anularea, îndepărtarea şi pironirea raportului păcatelor noastre pe cruce, nu s-a intenţionat să se înlăture responsabilitatea umană în ziua judecăţii, ci să se reasigure totala iertare a lui Dumnezeu în viaţa prezentă.

De exemplu, când Petru a îndemnat norodul din curtea templului, zicând: „Pocăiţi-vă dar şi întoarceţi-vă la Dumnezeu, pentru ca să vi se şteargă păcatele, ca să vină de la Domnul vremile de înviorare" (Fapte 3, 19), el n-a dat de înţeles că nu va fi o judecată finală pentru cei ale căror păcate au fost şterse. Dimpotrivă, Petru a vorbit despre timpul când, judecata stă să înceapă de la casa lui Dumnezeu" (1 Petru 4, 17; cf. 2 Petru 2, 9; 3, 7). Figurile de stil, prin care Dumnezeu este prezentat ca binevoitor să „şteargă" păcatele noastre sau „să arunce în fundul mării toate păcatele noastre" (Mica 7, 19), nu neagă necesitatea judecăţii finale, ci îi asigură pe credincioşi despre totala iertare a lui Dumnezeu. Păcatele care au fost iertate, „şterse" şi „pironite pe cruce" sunt păcatele care, în mod automat, vor fi apărate în ziua judecăţii.

În concluzie, Coloseni 2, 14 reafirmă esenţa Evangheliei – vestea cea bună că Dumnezeu a pironit pe cruce raportul şi vina păcatelor noastre – dar textul n-are nimic de spus despre Lege sau Sabat. Încercarea de a găsi în text o referire la Lege este o fantezie gratuită, neîntemeiată.

V. Romani 10, 4: „Hristos este sfârşitul Legii".

Puţine texte de-ale lui Pavel au fost folosite şi pervertite mai mult decât Romani 10, 4, care spune: „Căci Hristos este sfârşitul (*telos*) Legii, pentru ca oricine crede în El, să poată căpăta neprihănirea". Textul acesta a fost folosit ca o lozincă suficientă pentru două păreri diferite cu privire la rolul Legii în viaţa creştină. Cei mai mulţi creştini susţin a fi evident că, în acest text, Pavel învaţă că venirea lui Hristos *a pus capăt* Legii ca mijloc al neprihănirii şi, în consecinţă, creştinii „noului legământ" sunt scutiţi de păzirea Legii.

Alţi creştini susţin tot atât de viguros că, în acest text, Pavel învaţă că Hristos este *ţinta* întregii Legii, aşa încât făgăduinţa

neprihănirii ei să poată fi experimentată de oricine crede în El. Eu subscriu acestei ultime interpretări, pentru că ea este susţinută de folosirea lingvistică a lui *telos* (sensul lui de bază este „ţintă", mai degrabă decât „sfârşit"), de bogăţia argumentului lui Pavel şi de învăţătura paulină, în general, cu privire la funcţia Legii.

Sensul lui *telos*: sfârşit sau ţintă? Interpretările contradictorii ale acestui text derivă, în cea mai mare parte, dintr-o înţelegere diferită a sensului lui *telos*, termenul care este tradus ca „sfârşit" în cele mai multe Biblii englezeşti. Termenul englezesc „sfârşit" este folosit cel mai des cu sensul de *terminare*, punctul la care ceva încetează. De pildă, „sfârşitul" unui film, al unei călătorii, al unui an şcolar sau al unei zile de lucru este terminarea acelei activităţi speciale. Prin contrast, termenul grecesc *telos* are o neobişnuit de mare varietate de sensuri. În Lexiconul greco-englez, William Arndt şi Wilbur Gingrich spun că *telos* este folosit nu numai cu sensul de „terminare, încetare", ci şi cu sensul de „ţintă, rezultat, scop, intenţie, realizare".45

Folosirea lui *telos* ca „ţintă, intenţie, scop" a fost cea mai obişnuită folosire în greaca clasică, în cea biblică (Septiiaginta) şi în literatura extrabiblică. Sensul acesta s-a păstrat în cuvintele englezeşti compuse, precum te/ephon, te/escope. În aceste cazuri, *tele* înseamnă „intenţionat pentru" sau „cu scopul". De exemplu, te/efonul este un instrument *intenţionat* să reproducă sunete la distanţă. Te/escopul este un instrument *intenţionat* pentru a privi obiectele la distanţă. Aceste sensuri diferite ale lui *telos* au făcut să apară două interpretări majore ale textului din Romani 10, 4: (1) cea referitoare la „terminare" şi (2) cea „teleologică".

Sabatul sub foc încrucişat

Cei mai mulţi creştini susţin interpretarea *terminare*, care pretinde că *telos* din Romani 10, 4 înseamnă „terminare", „încetare" sau „anulare", în consecinţă, „Hristos este sfârşitul Legii", în sensul că „Hristos a pus capăt Legii", scutindu-i pe creştini de păzirea ei. Părerea aceasta este populară printre cei care cred că Pavel neagă continuitatea Legii pentru creştinii „noului legământ" şi este reflectat în noua traducere în engleză a Bibliei, care spune: „Pentru că Hristos pune capăt Legii".

Această traducere interpretativă elimină orice posibilitate ambiguă; dar, făcând astfel, ea induce în eroare pe cititori să creadă că

Pavel afirmă în mod categoric terminarea Legii odată cu venirea lui Hristos. Problema cu interpretarea *terminare*, precum vom vedea, este că ea contrazice contextul imediat, precum şi numeroase afirmaţii explicite ale lui Pavel care afirmă validitatea şi valoarea Legii (Rom.3, 31; 7, 12.14; 8, 4; 13, 8 – 10).

Interpretarea *teleologică* susţine că *telos* din Romani 10, 4 trebuie să fie tradus conform cu sensul de bază al cuvântului, şi anume „ţintă" sau „obiect". Prin urmare, „Hristos este ţinta Legii", în sensul că Legea lui Dumnezeu, prin care se înţelege Pentateuhul sau Vechiul Testament, şi-a ajuns scopul şi împlinirea în El. Ba mai mult, prin Hristos, credincioşii experimentează neprihănirea exprimată de Lege. Interpretarea aceasta a dominat, începând cu biserica primară până la Reformaţiune, şi este susţinută şi astăzi de numeroşi învăţaţi.

Două consideraţii majore ne fac să credem că interpretarea teleologică a textului din Romanil?, 4, că „Hristos este ţinta Legii", reflectă corect sensul pasajului: (1) folosirea istorică a lui *telos* în literatura biblică şi extrabiblică şi (2) bogăţia argumentului lui Pavel în contextul mai lărgit şi imediat. Acum vom lua în considerare aceste două puncte.

Folosirea istorică a lui *telos*. În măiastră lui teză de doctorat, *Hristos, sfârşitul Legii*: *Romani 10, 4 în perspectiva lui Pavel*, publicată de *The Journal of the Study of the New Testament* (Universitatea din Sheffield, Anglia), Roberto Badenas prezintă un cuprinzător studiu al sensului şi al folosirii lui *telos* în literatura biblică şi nebiblică. El îşi încheie studiul notând că, în greaca clasică, Septiiaginta, Pseudepigrafa, Iosif Flavius, Philo şi Pavel, „sensurile de bază (ale lui *telos*) sunt în primul rând: îndrumător, făcut cu un scop şi întregitor, nu temporal (terminare) ...

Pavel şi *Legea*

Telos nomou (sfârşitul Legii) şi expresii înrudite sunt indicatoare de scop, împlinire sau obiect al Legii, nu al abrogării ei... în toate locurile din Noul Testament, expresiile care au aceeaşi structură gramaticală ca în Romani 10, 4, *telos* în mod unanim este tradus într-un fel teleologic".46 Cu alte cuvinte, *telos* este folosit în literatura greacă antică, biblică sau nebiblică, spre a exprima „scopul" sau „ţinta", *nu* „terminarea" sau „abrogarea".

Badenas pune, de asemenea, la dispoziţie un amănunţit studiu istoric al interpretării lui *telos nomou* („sfârşitul Legii") din literatura

creştină. Pentru perioada de la biserica primară până la sfârşitul evului mediu, el a găsit „o absolută predominare a sensurilor teleologice şi împlinitoare. Biserica de limbă greacă a înţeles şi explicat *telos* din Romani 10, 4 cu ajutorul termenilor *skopos* (ţintă), *pleroma* (împlinire) şi *telesiosis* (desăvârşire), văzând în el sensurile de scop, obiect, plenitudine şi împlinire. *Nomos* (lege) era înţeleasă ca fiind Sfânta Scriptură a Vechiului Testament (adesea redată prin *nomos kai prophetai* (Legea şi profeţii). Drept urmare, Romani 10, 4 era interpretat ca o declaraţie de împlinire a Vechiului Testament, a profeţiilor lui sau a scopurilor lui, în Hristos".47

În scrierile bisericii latine, termenul echivalent/m/s era folosit în mod practic cu toate aceleaşi sensuri ale grecescului *telos*. Cuvântul latin *finis* „era explicat prin termenii *perfectio*, *intentio*, *plenitudo*, *consumatio* sau *împletio* (plinătate)".48 Astfel, atât în literatura greacă, cât şi în cea latină a bisericii primare, termenii *telos* /*finis* sunt folosiţi aproape exclusiv cu sensul *teleologic* de „ţintă" sau „scop", şi nu cu sensul *temporal*, de „terminare" sau „abrogare".

În timpul evului mediu, n-au avut loc schimbări semnificative în interpretarea textului din Romani 4, 10. Textul era interpretat ca „o declaraţie despre aducerea de către Hristos a Legii Vechiului Testament la plenitudinea şi împlinirea ei. Reformaţiunea, cu accentul ei de exegeză literală, a păstrat sensurile greceşti şi latine ale lui *telos*/*finis*, dând textului din Romani 10, 4 ambele interpretări: teleologică (Luther) şi perfectivă (Calvin)".49 Este regretabil că cele mai multe traduceri ale textului din Romani 10, 4 nu ţin seama de folosirea istorică a lui *telos* ca „ţintă, scop, perfecţiune" şi, în consecinţă, îi induc în eroare pe cititori, făcându-i să creadă că „Hristos a pus capăt Legii".

Sabatul sub foc încrucişat

Interpretarea antilege a textului din Romani 10, 4 s-a dezvoltat după Reformaţiune datorită, în mare măsură, noii accentuări a discontinuităţii dintre Lege şi Evanghelie, Vechiul şi Noul Testament. Luteranii au început să aplice pentru Romani 10, 4 aspectul negativ al Legii, pe care Luther l-a exprimat în alte contexte.50 Anabaptiştii au interpretat Romani 10, 4 în termeni de abrogare, conform părerii lor că Noul Testament înlocuieşte Vechiul Testament.51

Părerea mai inferioară despre Scriptură, susţinută de mişcarea raţionalistă a secolului al XVIII-lea, a contribuit la tendinţa de a

interpreta Romani 10, 4 în sensul de abrogare.52 în secolul al XIX-lea, influenţa covârşitoare a teologiei liberale germane, cu accentuarea ei de înaltă critică biblică, a făcut ca interpretarea antinomiană, de „abrogare a Legii”, din Romani 10, 4 să predomine.53

Interpretarea *terminare/abrogare* a textului din Romani 10, 4 este şi astăzi foarte răspândită, susţinută mai ales de cei care pun accentul pe discontinuitatea dintre Vechiul şi Noul Testament, Lege şi Evanghelie.54 Pe parcursul studiului nostru, am aflat că interpretarea abrogării a fost adoptată chiar şi de foşti sabatarieni, precum Biserica Mondială a lui Dumnezeu şi Dale Ratzlaff, în cartea sa *Sabbath în Crisis*. Această interpretare este, în mare măsură, condiţionată de presupunerea teologică greşită că Pavel învaţă în mod consecvent terminarea Legii odată cu venirea lui Hristos.

În ultimele două decenii, un număr tot mai mare de învăţaţi au adoptat interpretarea teleologică a textului din Romani 10, 4, şi anume că „Hristos este ţinta Legii”. La această dezvoltare pozitivă a contribuit efortul reînnoit de a analiza în mod exegetic acest text, mai degrabă decât a impune presupuneri teologice subiective. Badenas notează: „Este semnificativ că, în general, studiile orientate mai mult exegetic interpretează pe *telos* în chip teleologic (Hristos este ţinta Legii), în timp ce abordările mai sistematice (teologia) interpretează termenul în mod temporal (Hristos a pus capăt Legii)”.55

Este încurajator că noile studii exegetice ale textului din Romani 10, 4 contribuie la o redescoperire a sensului corect al acestui text. Totuşi, nu cred că aceste studii noi vor elimina interpretarea de abrogare, pentru că aceasta a devenit fundamentală pentru multe credinţe şi practici evanghelice. În acest context, putem menţiona numai câteva studii

Pavel şi Legea semnificative alături de remarcabila teză a lui Roberto Badenas, pe care am citat-o deja.

Studii recente despre Romani 10, 4. Într-un articol lung (patruzeci de pagini) publicat în *Studia Teologica*, Ragnar Bring scoate în evidenţă semnificaţia culminantă a lui *telos* din Romani 10, 4, pe temeiul metaforei din Rom. 9, 30 – 10, 4. El susţine că, în acest context, *telos* înseamnă „punctul de sosire al unui concurs, împlinirea unei sarcini, punctul culminant al problemei”.56 Bring lămureşte că, deoarece „ţinta Legii era îndreptăţirea”, Legea a servit ca un tutore (*paidagogos*), care îi îndruma pe oameni la Hristos, singurul care poate

da îndreptăţirea. Aceasta înseamnă că Hristos este ţinta Legii, în sensul că El este împlinirea escatologică a Legii.57

În articolul citat mai înainte, „St. Paul and the Law", C.E.B. Cranfield susţine că, în lumina contextului lui Romani 10, 4, *telos* trebuie să fie tradus ca „ţintă". În consecinţă, el redă textul precum urmează: „Pentru că Hristos este ţinta Legii, astfel ca îndreptăţirea să fie la îndemâna fiecăruia care crede".58 El notează că versetul 4 începe cu „căci" – *gar* – pentru că el explică versetul 3, unde Pavel arată că „israeliţii, în căutarea lor legalistă de a câştiga ei înşişi îndreptăţirea, n-au ajuns să recunoască şi să accepte starea de îndreptăţire pe care Dumnezeu a căutat să le-o dea". În versetul 4, conform părerii lui Cranfield, Pavel îşi continuă explicaţia, dând motivele pentru care israeliţii n-au ajuns să obţină starea de îndreptăţire înaintea lui Dumnezeu: „Pentru că Hristos, pe care ei L-au lepădat, este ţinta spre care Legea îndrepta tot mereu, şi aceasta înseamnă că în El este disponibilă o stare de îndreptăţire înaintea lui Dumnezeu pentru fiecare care vrea s-o accepte prin credinţă".59

Tot aşa şi George E. Howard susţine interpretarea orientată spre ţintă a lui *telos* din Romani 10, 4, argumentând că „Hristos este ţinta Legii pentru fiecare care crede, pentru că ultimul scop al Legii este ca toţi să fie binecuvântaţi în Avraam".60 J.E. Tows tratează mai amănunţit textul din Romani 10. El interpretează pe *telos* ca „ţintă" pe baza „temeiurilor lingvistice şi contextuale".61

Şi mai recent, C.T. Rhyne a prezentat o dizertaţie perceptivă asupra textului din Romani 3, 31, unde Pavel spune: „Deci, prin credinţă desfiinţăm noi Legea? Nicidecum. Dimpotrivă, noi întărim Legea". Rhyne arată că există o legătură teologică între acest text şi textul din Romani 10, 4.

Sabatul sub foc încrucişat

Această legătură sprijină interpretarea teleologică a lui *telos* şi este mai consecventă cu înţelegerea pozitivă a lui Pavel despre legătura dintre Hristos şi Legea din Romani.62

Walter Kaiser, un binecunoscut şi respectat învăţat evanghelic, apără interpretarea teleologică a textului din Romani 10, 4, examinând îndeaproape argumentele dezvoltate de Pavel în întreaga secţiune din Romani 9, 30 – 10, 13. El notează că, „în acest pasaj, Pavel pune în contrast în mod clar două căi de obţinere a îndreptăţirii: una pe care au adoptat-o neamurile – calea credinţei; cealaltă, o metodă de lucru

pe care au adoptat-o mulţi israeliţi – cu totul în zadar".63

Ceea ce mulţi nu reuşesc să înţeleagă, afirmă Kaiser, este că „Legea îndreptăţirii lucrată personal (adoptată de mulţi israeliţi) nu este echivalentă cu îndreptăţirea care vine din Legea lui Dumnezeu".64 Cu alte cuvinte, ceea ce Pavel condamnă în acest pasaj nu este „îndreptăţirea care Dumnezeu a intenţionat să vină din legea lui Moise", ci îndreptăţirea lucrată de om, pe care mulţi israeliţi au făcut-o să fie Lege fără Hristos ca subiect al ei.65 Condamnarea de către Pavel a folosirii pervertite a Legii nu neagă cuvenita ei folosire.

Kaiser încheie profunda lui analiză a acestui pasaj cu aceste cuvinte: „Termenul *telos* din Romani 10, 4 înseamnă ţintă sau concluzie, cu un scop bine determinat. Legea nu poate fi corect înţeleasă, dacă nu acţionează spre marea ţintă, aceea de a-l îndrepta pe credincios spre Mesia. Legea rămâne Legea lui Dumnezeu, nu a lui Moise (Rom. 7, 22; 8, 7). Ea încă mai este sfântă, dreaptă, bună şi spirituală (Rom.7, 12.14), atât pentru israeliţi, cât şi pentru neamurile care cred".66

Contextul mai larg al textului din Romani 10, 4. În analiza finală, sensul corect al textului din Romani 10, 4 poate fi stabilit numai printr-o atentă examinare a contextului. Aceasta intenţionăm să facem acum. În contextul mai larg (Romani 9 la 11), Pavel nu se referă la relaţia dintre Lege şi Evanghelie, ci la felul în care planul de mântuire al lui Dumnezeu – împlinit în cele din urmă prin venirea lui Hristos – are legătură cu destinul lui Israel. Deoarece majoritatea creştinilor convertiţi erau dintre neamuri şi majoritatea iudeilor L-au lepădat pe Hristos, au fost puse sub semnul întrebării făgăduinţele lui Dumnezeu cu privire la mântuirea lui Israel.

Pavel *şi Legea* întrebarea pe care o discută Pavel este formulată în Romani 9, 6: „A rămas fără putere Cuvântul lui Dumnezeu?" Cum pot fi adevărate făgăduinţele lui Dumnezeu, când Israel, ca naţiune, şi-a pus în primejdie alegerea lui ca popor al lui Dumnezeu prin lepădarea lui Hristos? Aceasta era o întrebare crucială în biserica apostolică, formată din mulţi creştini iudei şi condusă de doisprezece apostoli iudei. „Problema era cum să se explice faptul că poporul vechiului legământ, binecuvântat de Dumnezeu cu cele mai mari privilegii (Rom.9, 4 – 5), era acum despărţit de comunitatea noului legământ, care, de fapt, nu era nimic altceva decât extensiunea lui Israel". 67

Pavel răspunde la această întrebare în Romani 9 – 11, mai întâi

arătând cum Cuvântul lui Dumnezeu n-a rămas fără putere, pentru că alegerea divină n-a fost niciodată întemeiată pe merite omeneşti, ci pe suveranitatea şi îndurarea lui Dumnezeu. Includerea neamurilor, care a urmat neascultării lui Israel, nu este nedreaptă, pentru că ea reprezintă triumful planului lui Dumnezeu, aşa cum este descoperit în Scriptură (Rom. 9, 6 – 29). „După cum zice în Osea: Voi numi *popor al Meu* pe cel ce nu era poporul Meu'" (Rom. 9, 25). În al doilea rând, Pavel arată că lepădarea de către Israel a lui Hristos vine din nereuşita acestui popor de a înţelege scopurile lui Dumnezeu, aşa cum sunt descoperite în Scriptură şi manifestate prin venirea lui Hristos (Rom. 9, 30 – 10, 21). În loc să primească îndreptăţirea prin credinţă a lui Dumnezeu, Israel a căutat să-şi stabilească propria lui îndreptăţire (Rom. 9, 31; 10, 3).

Apoi, Pavel scoate în evidenţă faptul că eşecul lui Israel este numai parţial şi temporar. Dumnezeu nu i-a lepădat pe israeliţi, ci a folosit eşecul lor pentru includerea neamurilor şi, în cele din urmă, mântuirea lui Israel (Rom. 11, 1 – 36). „O parte din Israel a căzut într-o împietrire, care va ţine până va intra numărul deplin al Neamurilor. Şi atunci tot Israelul va fi mântuit" (Rom. 11, 25.26).

Doar această schiţă a contextului mai larg al textului din Romani 10, 4 este de ajuns pentru a dovedi că problema despre care vorbeşte Pavel nu este relaţia dintre Lege şi Evanghelie, ci cum îşi desăvârşeşte Dumnezeu planul Său pentru mântuirea atât a iudeilor, cât şi a neamurilor, pentru că „într-adevăr nu este nicio deosebire între Iudeu şi Grec" (Romani 10, 12). Aceasta înseamnă că textul din Romani 10, 4 trebuie să fie interpretat nu pe baza unei dezbateri despre „Lege – Evanghelie".

Sabatul sub foc încrucişat care este străină contextului, ci pe baza mântuirii iudeilor şi a Neamurilor, care este discutată în context.

Contextul imediat al textului din Romani 10, 4. Secţiunea din Romani 9, 30 – 10, 13 este socotită, în general, ca fiind contextul imediat al textului din Romani 10, 4. Pavel, ca de obicei, semnalează următoarea etapă a argumentării lui din Romani, revenind prin expresia: „Deci ce vom zice" (Rom. 9, 30). Şi subiectul despre care vorbeşte în Romani 9, 30 – 10, 13 este acesta: Cum s-a întâmplat că Neamurile, care nu erau în competiţie după neprihănire, au obţinut, prin credinţă, neprihănirea lui Dumnezeu, în timp ce Israel, care era în cursă pentru obţinerea neprihănirii făgăduite prin Lege, n-a atins

ţinta?

Badenas prezintă un rezumat convenabil al argumentării lui Pavel din Romani 9, 30 – 33. El scrie: „Pavel afirmă că eşecul lui Israel constă în faptul că el n-a recunoscut din Scripturi (*eis nomon ouk ephthasen* – 'n-a ajuns la Legea aceasta' – Rom. 9, 31) pe Iisus Hristos ca pe Mesia Cel făgăduit – ţinta, substanţa şi sensul Legii. Privind la Tora (legea mozaică) din perspectiva umană – ca la un cod în primul rând interesat în performanţă omenească –, Israel a trecut cu vederea importanţa Legii din perspectiva actelor mântuitoare ale lui Dumnezeu şi ale îndurării Lui. Nereuşind să ia în serios propria lor Lege în această privinţă deosebită, ei n-au văzut că făgăduinţele lui Dumnezeu au fost împlinite în Iisus din Nazaret. Cu alte cuvinte, greşita înţelegere a Torei (legea mozaică) este prezentată de Pavel ca orbire faţă de mărturia Legii pentru Hristos (cf. Rom.9, 31 – 33 cu 10, 4 – 13 şi 3, 21), care a rezultat în lepădarea de către Israel a lui Iisus ca Mesia".68

Este important de notat că, în contextul imediat, Pavel nu subapreciază Legea, ci critică folosirea nepotrivită a ei ca mijloc pentru obţinerea propriei neprihăniri. Iudeii erau extrem de zeloşi pentru Dumnezeu, dar zelul lor nu era întemeiat pe cunoaştere („fără pricepere", în trad. rom.). Necunoscând neprihănirea pe care o dă Dumnezeu, mulţi iudei „au căutat să-şi pună înainte o neprihănire a lor înşişi" (Rom. 10, 3).

Problema la iudei nu era Legea, ci greşita înţelegere şi folosire a ei. Ei n-au obţinut neprihănirea făgăduită prin Lege, pentru că au înţeles-o greşit şi au transformat-o într-o unealtă de realizare personală (Rom. 10, 2 – 3.5; 2, 17.27; 3, 27).4, 2). Ei au căutat să-şi stabilească propria lor neprihănire

Pavel şi Legea

(Rom. 10, 3), mai degrabă decât să accepte neprihănirea care fusese descoperită de Dumnezeu prin Moise în Lege. Ei n-au văzut că neprihănirea lui Dumnezeu fusese descoperită în mod special prin venirea lui Mesia cel făgăduit. Ei priveau la Lege spre a vedea ce puteau face pentru a deveni drepţi înaintea lui Dumnezeu, în loc să recunoască ceea ce făcuse deja Dumnezeu pentru ei prin Iisus Hristos. Ei n-au reuşit să recunoască faptul că Hristos este ţinta Legii, aşa cum spune Pavel în versetul 4.

Romani 10, 4: ţintă sau terminare? Pavel continuă argumentaţia

sa în versetul 4, care spune în mod literal: „Căci Hristos este ţinta Legii, pentru neprihănirea fiecăruia care crede”. Acest text crucial începe cu conjuncţia „căci” (*gar*), indicând astfel continuitatea explicaţiei în cugetarea lui Pavel. Aceasta înseamnă că textul acesta trebuie să fie interpretat în lumina contextului imediat, unde Pavel discută despre eşecul iudeilor de a obţine neprihănirea făgăduită prin Lege.

În limba greacă, propoziţia-cheie se citeşte *telos nomou Christos*, care tradusă literal înseamnă „Ţinta Legii (este) Hristos”. Structura propoziţiei cu *telos nomou* la început arată că Pavel face o declaraţie despre Lege, mai degrabă decât despre Hristos. Legea (*nomos*) a fost centrul discuţiei lui Pavel de la Romani 9, 6 încoace şi mai ales de la Romani 9, 31 încoace, unde el vorbeşte despre *nomos dikaiosunes* – Legea neprihănirii, adică Legea care oferă făgăduinţa neprihănirii.

Trebuie să se ţină seama de faptul că, în contextul imediat, Pavel nu vorbeşte despre Lege şi Hristos ca stând în relaţie opusă. În Romani 9, 31 – 33, el explică cum, dacă ar fi crezut în Hristos („piatra”), iudeii ar fi „ajuns” cu siguranţă la Legea care făgăduieşte neprihănirea. În consecinţă, în lumina contextului imediat, este mult mai potrivit a socoti Legea – *nomos* – ca *depunând mărturie pentru Hristos*, mai degrabă decât ca *fiind abrogată de Hristos*. Interpretarea abrogării – „Hristos a pus capăt Legii” – întrerupe cursul cugetării lui Pavel, acţionează împotriva argumentului său principal şi ar fi fost confuz pentru cititorii din Roma, care obişnuiau să folosească pe *telos* cu sensul de „ţintă”, mai degrabă decât „terminare”.

Metaforele sportive, folosite în contextul imediat (Rom.9, 30 – 33), sugerează de asemenea că *telos* este folosit cu sensul de „ţintă”, pentru că *telos* era unul din termenii folosiţi în mod obişnuit spre a însemna

Sabatul sub foc încrucişat ajungerea la potou sau la linia de sosire. Alţi termeni atletici folosiţi de Pavel sunt: *diokon* (Rom. 30, 31), care înseamnă cea mai serioasă umblare după o ţintă; *katelaben* (Rom. 9, 30), care descrie atingerea unei ţinte; *ouk epthasen* (Rom. 9, 31), care se referă la poticnire de un obstacol într-o întrecere; şi *kataiskuno* (Rom. 9, 33), care exprimă dezamăgirea şi ruşinea înfrângerii.

Implicaţiile acestor metafore sunt bine schiţate de Badenas: „Dacă, acceptându-L pe Hristos, Neamurile au ajuns la linia de sosire a lui *dikaiosune* (neprihănire), prin aceasta fiind acceptate în noul popor al lui Dumnezeu (Rom. 9, 30), şi, respingând pe Hristos, Israel n-a

ajuns la ţinta Legii, prin aceasta nefiind admis în noul popor al lui Dumnezeu, concluzia logică este ceea ce spune Romani 10, 4: Ţinta Legii, linia de sosire a lui *dilaiosune* (neprihănire) şi intrarea în poporul escatologic al lui Dumnezeu nu sunt de găsit nicăieri în altă parte decât în Hristos”.69

Clauza calificatoare: „Căci neprihănirea...” în continuare, este sprijinită interpretarea teleologică prin clauza calificatoare care urmează: „Pentru neprihănirea fiecăruia care crede” (Rom. 10, 4 b, KJV). Expresia „pentru neprihănire” traduce pe grecescul *eis dikaiosunem*. Deoarece sensul de bază al prepoziţiei *eis* – „în „sau „pentru” – este direcţional, urmărind un scop, ea sprijină interpretarea teleologică a textului, care urmează a fi citit: „Hristos este ţinta Legii în (făgăduinţa) neprihănirii ei pentru fiecare care crede”.

Interpretarea aceasta. Se armonizează bine cu contextul şi contribuie la înţelegerea unor elemente din context, ca: „n-a rămas fără putere Cuvântul lui Dumnezeu” (Rom. 9, 6), Neamurile au ajuns la neprihănire (Rom. 9, 30), Israel n-a „ajuns” la Lege (Rom. 9, 31), ci s-a poticnit de piatră (Rom. 9, 33) şi a nesocotit neprihănirea lui Dumnezeu (Rom. 10, 2.3). Toate aceste subiecte majore se potrivesc, dacă Romani 10, 4 este înţeles în sensul că Legea, în făgăduinţa neprihănirii ei pentru fiecare care crede, arată spre Hristos.

Interpretarea că „Hristos a pus capăt Legii *ca şi cale* a neprihănirii, aducând neprihănire fiecăruia care crede”, întrerupe cursul argumentării şi lucrează împotriva ei. Acelaşi lucru este adevărat şi despre interpretarea care spune: „Hristos a pus capăt Legii, pentru ca numai neprihănirea întemeiată pe credinţă să poată fi disponibilă pentru toţi oamenii”. Neajunsul

Pavel şi Legea acestor interpretări este că ele presupun greşit că, înainte de venirea lui Hristos, neprihănirea putea fi obţinută prin Lege şi că Legea a fost un obstacol de netrecut pentru subiecul neprihănirii prin credinţă şi, în consecinţă, ea a fost înlăturată de Hristos.

Susţinerea că Hristos a pus capăt Legii ca mijloc de mântuire este discreditată prin faptul că, după părerea lui Pavel, mântuirea niciodată n-a venit sau nu putea să vină prin Lege (Gal.2, 21; 3, 21). În Romani 4, Avraam şi alţi oameni drepţi din Vechiul Testament au fost mântuiţi prin credinţa în Hristos (cf. Rom.9, 30 – 33). Piatra de care s-a poticnit Israel a fost Hristos (Rom. 9, 33; cf. 1 Cor. 10, 4). Pavel spune în mod lămurit că Legea n-a fost un obstacol pentru neprihănirea lui

Dumnezeu, ci o mărturie pentru ea (Rom. 9, 31; 3, 21.31).

Cheia înţelegerii textului din Romani 10, 4 poate fi găsită în înţelegerea corectă a ultimelor cuvinte ale textului – „pentru fiecare care crede”. Aceasta este părerea lui George Howard, care notează că tema includerii Neamurilor domină contextul imediat. El scrie: „Iudeii şi-au întemeiat mântuirea pe faptul că aveau Legea, strămoşii şi toate binecuvântările care-i însoţeau pe aceştia. Extrema lor ostilitate faţă de Neamuri (1 Ţes. 2, 15 – 16) a făcut ca ei să piardă însuşi punctul principal al Legii, acela că *scopul*, *ţinta* ei era tocmai unificarea finală a tuturor naţiunilor sub Dumnezeul lui Avraam, conform făgăduinţei. În sensul acesta, Hristos este *telos-ul* (ţinta) Legii; El era *ţinta ei pentru fiecare care crede*”.*10*

În lumina consideraţiilor precedente, conchidem că Romani 10, 4 reprezintă continuarea logică şi culminantă a argumentării iniţiate în Romani 9, 30 – 33, şi anume că Hristos este ţinta Legii, pentru că El întruchipează neprihănirea făgăduită prin Lege pentru fiecare care crede. Aceasta este neprihănirea la care au ajuns Neamurile prin credinţă şi pe care cei mai mulţi iudei au respins-o, pentru că au ales să-şi facă propria lor îndreptăţire (Rom. 10, 3), mai degrabă decât să accepte neprihănirea spre care arăta Legea şi care era făgăduită prin Iisus Hristos. Aşadar, departe de a declara abrogarea Legii odată cu venirea lui Hristos, Romani 10, 4 afirmă realizarea ţintei Legii în Hristos, care oferă neprihănire pentru fiecare care crede.

Romani 10, 5 – 8: Ascultarea credinţei. Pentru a sprijini declaraţia din Romani 10, 4, că Hristos este ţinta Legii, oferind neprihănirea fiecăruia

Sabatul sub foc încrucişat care crede, Pavel continuă în versetele 5 la 8, arătând cum Legea cere un răspuns, nu al faptelor cu care persoana se poate mândri, ci al credinţei, în care Dumnezeu primeşte credit. Pavel îşi dezvoltă argumentaţia, citând, în versetele 6 – 8, două texte din Vechiul Testament – Leviticul 18, 5 şi Deuteronom 3 O, 12 – 14.

Romani 10, 5 – 8 spune: „Moise scrie că omul care îndeplineşte neprihănirea, pe care o dă Legea, va trăi prin ea (citat din Lev. 18, 5). Pe când iată cum vorbeşte neprihănirea pe care o dă credinţa: să nu zici în inima ta: Cine se va sui în cer? (Să pogoare adică pe Hristos din cer). Sau Cine se va pogorî în Adânc? (Să scoale adică pe Hristos din morţi). Ce zice ea deci? Cuvântul este aproape de tine, în gura ta şi în

inima ta. Şi cuvântul acesta este cuvântul credinţei, pe care-l propovăduim noi” (parafrazare din Deut. 30, 12 – 14).

Problema principală constă în stabilirea legăturii dintre citatul din Leviticul 18, 5 în Romani 10, 5 şi citatul din Deuteronom 30, 12 – 14 în Romani 10, 6 – 8. S-a intenţionat ca cele două citate să prezinte două aspecte complementare ale neprihănirii sau două feluri de neprihăniri în conflict? Interpretarea obişnuită susţine că cele două citate sunt folosite de Pavel spre a pune în contrast două feluri de neprihănire: neprihănirea prin faptele Legii, aşa cum învaţă Leviticul 18, 5, şi neprihănirea prin credinţă, aşa cum se învaţă în Deuteronom 30, 12 – 14. Prima ar reprezenta felul iudaic de neprihănire, întemeiat pe ascultare omenească, iar ultima, neprihănirea harului divin oferită prin credinţă.

Această interpretare populară se bazează pe două presupuneri greşite. Prima este că cele două particule – *gar* („pentru că”) şi *de* („dar”) –, care sunt folosite spre a introduce versetele 5 şi respectiv 6, pun în contrast cele două feluri de neprihănire. „*Pentru* că Moise scrie… Iar neprihănirea credinţei spune…” Această presupunere este greşită, căci cuvântul grecesc tradus prin „dar” în versetul 6 este de şi nu *alia*. Particula *de* este adesea tradusă prin „dar” pentru că ea arată un contrast. George Howard arată clar şi convingător că *gar*… *de* nu înseamnă „pentru că… dar”, ci, în Romani 7, 8 – 9; 10, 10; 11, 15.16, înseamnă „pentru că… şi”.71 Cu alte cuvinte, în acest context, Pavel foloseşte acest set de particule nu adversativ, ci pentru a complementa două aspecte ale neprihănirii.

Pavel şi Legea

Un singur fel de neprihănire. A doua susţinere greşită este că cele două citate folosite de Pavel sunt opuse, învaţă două feluri diferite de neprihănire. Aceasta nu poate fi adevărat. Dacă a citat Leviticul 18, 5 ca învăţând neprihănirea prin fapte, Pavel nu i-ar fi putut învinui pe iudei pentru că urmăreau „neprihănirea pe care o dă Legea” (Rom. 9, 31), deoarece ei făceau exact ce le spunea porunca să facă. Dar aceasta este contrar învinuirii lui Pavel că iudeii au înţeles greşit Scriptura.

În contextul lor original, ambele citate spun în esenţă acelaşi lucru, şi anume că israeliţii trebuia să păzească poruncile lui Dumnezeu pentru a continua să se bucure de binecuvântările vieţii. În Leviticul 18, 5, Moise îi îndeamnă pe israeliţi să nu umble pe căile

popoarelor păgâne, ci să păzească „legile şi poruncile” lui Dumnezeu, pentru a perpetua viaţa pe care le-a dat-o Dumnezeu. La fel şi în Deuteronom 30, 11 – 16, Moise le spune israeliţilor „să păzească poruncile Domnului”, pentru că ele nu sunt greu de păzit şi asigură binecuvântările vieţii („ca să trăieşti şi să te înmulţeşti” – Deut. 30, 16).

Unii susţin că Pavel şi-a luat libertatea de a interpreta greşit Deuteronom 30, 11 – 14 pentru a sprijini învăţăturile sale despre neprihănirea prin credinţă. Dar, dacă Pavel ar fi făcut acest lucru, el s-ar fi expus criticii legitime a vrăjmaşilor lui, care l-ar fi învinuit de interpretarea greşită a Scripturii. Ba mai mult, nici Pavel şi nici vreun alt scriitor al Bibliei nu pun pe Moise contra lui Moise sau contra vreunei alte declaraţii biblice. Nu era obiceiul lui Pavel să caute contradicţii în Scriptură sau să citeze Vechiul Testament pentru a arăta că afirmaţiile lui nu mai erau în vigoare. Faptul că Pavel a citat Deuteronom 30, 12 – 14 imediat după Leviticul 18, 5 sugerează că el a văzut cele două pasaje ca fiind complementare, nu contradictorii.

Funcţia complementară a celor două citate nu este dificil de înţeles. În Romani 10, 4, Pavel afirmă că Hristos este ţinta Legii, care oferă neprihănirea fiecăruia care crede. În versetul 5, el continuă (notează „pentru că” – *gar*) să dezvolte ce înseamnă aceasta, citând Leviticul 18, 5 ca o expresie sumară a neprihănirii Legii, şi anume că cel care „împlineşte neprihănirea pe care o dă Legea va trăi prin ea”. Acest adevăr fundamental a fost greşit interpretat de către farisei, care au făcut ca Legea să fie atât de greu de păzit, încât, ca să folosim cuvintele lui Petru, ea a devenit „un jug pe grumaz”, pe care nimeni nu-l putea purta (Fapte

15, 10). Pavel lămureşte această greşită interpretare în versetele 6 – 8, parafrazând Deuteronom 30, 12 – 14 imediat după Leviticul 18, 5, pentru a arăta că Legea lui Dumnezeu nu este greu de păzit, aşa cum o făcuseră fariseii. Tot ce se cere pentru a asculta de poruncile lui Dumnezeu este răspunsul inimii: „Cuvântul este aproape de tine: în gura ta şi în inima ta” (Rom. 10, 8).

Daniel Fuller notează pe drept că, „parafrazând Deuteronom 30, 11 – 14 imediat după un verset care scoate la lumină neprihănirea Legii pe care a învăţat-o Moise (Lev. 18, 5) şi inserând cuvântul Hristos în punctul crucial, Pavel arată că neprihănirea declarată de Lege era neprihănirea credinţei. Deoarece redarea Legii poate fi înlocuită prin

cuvântul Hristos, fără a pierde nimic din sens, Pavel a demonstrat că Moise însuşi a învăţat că Hristos şi Legea sunt una. Ambele vor împărtăşi neprihănirea celor care cred şi astfel afirmaţia din Romani 10, 4 – Hristos este ţinta Legii – este sprijinită de Pavel în versetele 5 – 8”.72

Ceea ce doreşte Pavel să arate în Romani 10, 6 – 8 este că neprihănirea cerută de Lege spre a trăi (Lev. 18, 5) nu necesită o realizare supraomenească, aşa cum ar fi să te sui în cer sau să cobori în Adânc. Acesta a fost felul lui Pavel de a exprima sarcina imposibilă pe care iudeii doreau s-o aducă la îndeplinire prin propriile lor eforturi. Prin contrast, neprihănirea cerută de Lege este împlinită prin Cuvântul care este în inimă şi în gură, adică crezând şi mărturisind pe Domnul (Rom. 10, 10).

Referirea la apropierea Cuvântului din Deut.30, 14 i-a permis lui Pavel să împreune harul divin făcut de Dumnezeu a fi disponibil în Lege cu harul divin făcut de Dumnezeu a fi disponibil în Hristos, Cuvântul. Comentariul lui despre Deuteronom 30, 14 arată lămurit că el a înţeles pe Hristos a fi substanţa şi conţinutul atât al Legii, cât şi al Evangheliei. Din cauza unităţii care există între cele două, el a putut să identifice *cuvântul* Legii (Deut.30, 14) cu *cuvântul* Evangheliei (Rom.10, 8 – 9).

Recunoaşterea unităţii dintre Lege şi Evanghelie îl face pe Walter Kaiser să pună o pătrunzătoare întrebare retorică: „Cum pot creştinii de astăzi să înţeleagă că Moise, în acelaşi fel ca şi Pavel, a susţinut, a dorit ca Israel să creadă în neprihănire (Rom. 10, 10; cf. Deut. 30, 14)?... Atât Moise, cât şi Pavel sunt de acord că viaţa oferită lui Israel, atât în acele vremuri din vechime, cât şi în era creştină, era disponibilă şi la

Pavel şi Legea îndemână; de fapt, ea era atât de aproape de ei, încât era în gura şi inima lor”.73 Este regretabil că atât de mulţi creştini nu reuşesc să recunoască această unitate de bază care există între Lege şi Evanghelie, între Moise şi Pavel, care afirmă că Hristos este ţinta Legii, în făgăduinţa neprihănirii ei, pentru fiecare care crede.

Concluzie. Analiza premergătoare textului din Romani 10, 4 arată că Hristos nu este *sfârşitul*, ci *ţinta* Legii. Spre El ţintea întreaga Lege, astfel încât făgăduinţa neprihănirii ei să poată fi experimentată de oricine crede în El. El este ţinta Legii, în sensul că, în persoana şi lucrarea Lui, El a împlinit făgăduinţele, simbolurile şi jertfele

ceremoniale ale ei (2 Cor. 1, 20; Rom. 10, 6 – 10; 3, 21; Evrei 10, 1 – 8). El este de asemenea ţinta Legii în sensul că este singurul Om care a fost întru totul ascultător de cerinţele ei (Filip. 2, 8; Rom. 5, 19; Rom. 10, 5). El este ţinta Legii şi în sensul că îl face pe credincios în stare să trăiască în acord cu „porunca Legii” (Rom. 8, 4).

Partea a IV-a

LEGEA ŞI NEAMURILE

Studiind unele dintre comentariile negative ale lui Pavel cu privire la Lege, am văzut că astfel de comentarii au fost pricinuite de efortul apostolului de a reface paguba făcută de falşii învăţători care înălţau Legea, mai ales circumciziunea, ca mijloc de mântuire. Spre a ne concentra asupra criticării de către Pavel a Legii, vom cerceta acum pentru ce erau Neamurile ispitite să adopte practici legaliste, precum circumciziunea.

Epistolele lui Pavel au fost scrise comunităţilor alcătuite predominant din credincioşi dintre Neamuri, cei mai mulţi fiind foşti „temători de Dumnezeu” (1 Ţes.1, 9; 1 Cor. 12, 2; Gal. 4, 8; Rom. 11, 13; 1, 13; Col. 1, 21; Efes. 2, 11). O problemă crucială pentru creştinii dintre Neamuri era dreptul lor de a se bucura de cetăţenie deplină în poporul lui Dumnezeu, fără a deveni membri ai comunităţii legământului prin circumciziune.

O problemă iudaică. Aceasta nu era unica problemă creştină. W.D. Davis a arătat că relaţia dintre Israel şi Neamuri a fost cea mai mare problemă a iudaismului din primul secol.74 În esenţă, problema iudeilor a constat în a determina ce porunci anume trebuia să păzească Neamurile pentru ca şi ele să aibă parte de lumea viitoare.

În timpul lui Pavel, n-a existat niciun răspuns lămurit la această întrebare. Unii iudei susţineau că Neamurile trebuie să păzească numai un număr limitat de porunci (legile din vremea lui Noe). Dar alţi iudei, precum Casa lui Şammai, au insistat că Neamurile trebuia să păzească toată Legea, inclusiv circumciziunea. Cu alte cuvinte, ei trebuia să devină membri deplini ai comunităţii legământului, spre a avea parte de binecuvântările lumii viitoare.75

Lloyd Gaston notează în mod pertinent că, „din cauza acestei neclarităţi, legalismul – fapte făcute spre a câştiga favoarea lui Dumnezeu şi a fi socotit neprihănit – a dat naştere unei probleme a Neamurilor, şi nu unei probleme iudaice”.76 Mântuirea era pentru toţi cei care erau membri ai legământului, dar, deoarece „temătorii de

Dumnezeu” nu erau sub

legământ, ei trebuia să-şi stabilească propria lor neprihănire spre a-şi asigura mântuirea.

Marcus Barth a arătat că expresia „faptele Legii” nu este de găsit în textele iudaice şi înseamnă adoptarea de către Neamuri a unor practici iudaice spre a-şi asigura mântuirea, ca parte a poporului legământului lui Dumnezeu.[77] Recunoaşterea acestei atitudini legaliste a Neamurilor este importantă pentru înţelegerea observaţiilor critice ale lui Pavel cu privire la Lege.

O problemă creştină. Problema iudaică – dacă Neamurile erau mântuite în cadrul sau în afara legământului – a devenit curând o problemă creştină. Înainte de convertirea sa şi a mandatului lui divin pentru Neamuri, după cât se pare, Pavel a crezut că Neamurile trebuia să se conformeze întregii Legi a lui Moise, inclusiv circumciziunii, pentru ca ele să fie mântuite. Ideea aceasta este sugerată de propoziţia „dacă mai propovăduiesc tăierea împrejur” (Gal. 5, 11), ceea ce înseamnă că într-un timp el a propovăduit circumciziunea ca bază a mântuirii.

După convertirea sa şi după însărcinarea divină de a propovădui Neamurilor Evanghelia, Pavel a înţeles că Neamurile sunt părtaşe la binecuvântarea mântuirii, fără a deveni parte a comunităţii legământului prin circumciziune. Spre a apăra această convingere, am notat mai înainte că Pavel apelează în Romani 4 şi Galateni 3 la exemplul lui Avraam, care a devenit prin credinţă tatăl tuturor celor ce cred, înainte ca el să fi fost circumcis.

Proclamând necircumciziunea în Evanghelia lui, Pavel s-a confruntat cu o dublă provocare. Pe de o parte, el s-a confruntat cu opoziţia iudeilor şi a iudeilor creştini, pentru că ei n-au ajuns să înţeleagă („Israel… neam fără pricepere „– Rom. 10, 19) că, prin Hristos, Dumnezeu a împlinit făgăduinţele Sale pentru Avraam cu privire la Neamuri. Pe de altă parte, Pavel avea de-a face cu eforturile greşite ale Neamurilor, care erau ispitite să adopte circumciziunea şi alte practici spre a-şi asigura mântuirea, devenind membri ai comunităţii legământului (Gal. 5, 2 – 4).

Legea ca document al alegerii. Pentru a contracara dubla provocare din partea iudeilor şi a creştinilor dintre Neamuri, Pavel a fost forţat să vorbească critic despre Lege ca document al alegerii.

Recent, mai mulţi

Sabatul sub foc încrucişat învăţaţi au arătat cum conceptul de legământ – aşa de central în Vechiul Testament – a ajuns să fie exprimat din ce în ce mai mult prin termenul „Lege” (*tora* – *nomos*). *n* Statutul cuiva înaintea lui Dumnezeu a ajuns să fie hotărât prin atitudinea faţă de Lege (*tora* – *nomos*), ca document al alegerii, şi nu prin ascultare faţă de porunci specifice.

S-a ajuns ca Legea să însemne o revelaţie a voinţei de alegere a lui Dumnezeu manifestată în legământul Lui cu Israel.

În mod evident, părerea aceasta a constituit o problemă pentru

Neamurile necircumcise, pentru că ele s-au simţit excluse din asigurarea mântuirii procurate de legământ. Această nesiguranţă a făcut, în mod natural, ca Neamurile să „dorească să fie sub Lege” (Gal. 4, 21), adică să devină membri deplini ai legământului privind circumciziunea (Gal. 5, 2). Pavel s-a simţit obligat să reacţioneze puternic împotriva acestui curent, pentru că el submina universalitatea Evangheliei.

Spre a nimici „dorinţa de a fi sub Lege” a Neamurilor, Pavel apelează la Lege (Pentateuh), în special la Avraam, spre a susţine că mamele celor doi copii ai lui, Ismael şi Isaac, reprezintă două legăminte: primul întemeiat pe fapte, oferind „robie”, iar al doilea, pe credinţă (Gal. 4, 22 – 31), având ca rezultat „libertatea”. Agar, care naşte „copii pentru robie”, este identificată cu legământul de la muntele Sinai (Gal. 4, 24).

De ce atacă Pavel atât de aspru legământul de la Sinai, care, la urma urmei, a fost înfiinţat de acelaşi Dumnezeu care a făcut legământul cu Avraam? în afară de aceasta, legământul de la Sinai nu conţinea prevederi ale harului şi iertării prin slujbele de la sanctuar (Exodul 25 – 30), alături de principii de conduită (Exodul 20 – 23)? Răspunsul la aceste întrebări trebuie găsit în preocuparea lui Pavel de a stabili legitimitatea mântuirii Neamurilor.

Spre a îndeplini această ţintă, Pavel atacă înţelegerea Legii (legământ) ca *document exclusiv de alegere*. Aceasta nu înseamnă că el neagă posibilitatea mântuirii pentru iudeii care au acceptat pe Hristos ca împlinire a legământului de la Sinai. Dimpotrivă, el recunoaşte în mod explicit că exact aşa cum lui îi „fusese încredinţată Evanghelia pentru cei netăiaţi împrejur”, tot aşa „lui Petru îi fusese încredinţată Evanghelia pentru cei tăiaţi împrejur” (Gal. 2, 7).

Pavel şi *Legea*

Pavel nu explică diferenţa de bază dintre cele două Evanghelii. Putem presupune că, deoarece circumciziunea devenise egală cu legământul, Evanghelia pentru cei circumcişi sublinia că Hristos a ratificat prin sângele Său legământul de la Sinai, făcându-l operativ (Matei 26, 28). Aceasta avea să facă posibil ca iudeii să fie mântuiţi ca iudei, adică păstrându-şi identitatea ca popor al legământului.

Observaţi că Pavel nu neagă valoarea circumciziunii pentru iudei. Dimpotrivă, el afirmă: „Tăierea împrejur, negreşit este de folos, dacă împlineşti Legea; dar dacă tu calci Legea, tăierea ta împrejur ajunge netăiere împrejur (Rom. 2, 25). În Romani 9 – 11, Pavel nu îi mustră pe iudei pentru stilul lor de viaţă „iudaic” (Rom. 11, 1), ci mai degrabă pentru că nu reuşesc să înţeleagă că, în Hristos, Neamurile au acces egal la mântuire, deoarece Hristos este ţinta Legii.

Concluzie

Din studiul nostru despre părerea lui Pavel cu privire la Lege, rezultă mai multe concluzii. Am observat că, înainte de convertirea lui, Pavel a înţeles Legea ca fariseu, şi anume ca păzire exterioară a poruncilor pentru a dobândi mântuirea (2 Cor. 5, 16 – 17). După întâlnirea lui cu Hristos pe drumul spre Damasc, Pavel a ajuns să înţeleagă în mod gradat că părerea lui fariseică despre Lege ca mijloc de mântuire era greşită, pentru că Vechiul Testament învaţă că lui Avraam mântuirea îi era deja făgăduită prin Hristos – Sămânţa care urma să vină – cu 430 de ani înainte de darea Legii pe muntele Sinai (Gal.3, 17).

Din perspectiva crucii, Pavel a respins înţelegerea fariseică a Legii ca mijloc de mântuire şi a acceptat punctul de vedere al Vechiului Testament despre Lege ca o revelaţie a voinţei lui Dumnezeu pentru conduita omenească. Am aflat că, pentru Pavel, *Legea este şi rămâne Legea lui Dumnezeu* (Rom.7, 22.25), pentru că ea a fost dată de Dumnezeu (Rom. 9, 4; 3, 2), a fost scrisă de El (1 Cor. 9, 9; 14, 21; 14, 34), descoperă voia Sa (Rom. 2, 17.18), dă mărturie despre neprihănirea Lui (Rom. 3, 21) şi este în acord cu făgăduinţele Sale (Gal. 3, 21).

Fiind o descoperire a voinţei lui Dumnezeu pentru omenire, Legea descoperă natura păcatului ca neascultare faţă de Dumnezeu. Pavel lămureşte că „prin Lege vine cunoştinţa păcatului” (Rom. 3, 20), pentru

Sabatul sub foc încrucişat că Legea îi face pe oameni să-şi recunoască păcatele şi pe ei înşişi ca păcătoşi. Este evident că această funcţie importantă a Legii nu putea fi sfârşită de Hristos, deoarece nevoia de a recunoaşte păcatul în viaţa cuiva este tot atât de fundamentală pentru viaţa creştinilor de azi, cum a fost pentru israeliţii din vechime.

Funcţia mântuitoare a lui Hristos n-a fost să abroge Legea, aşa cum greşit înţeleg mulţi creştini, ci să-i facă pe credincioşi în stare să trăiască principiile Legii lui Dumnezeu în viaţa lor. Pavel afirmă că, în Hristos, Dumnezeu a făcut ceea ce Legea n-a putut face, şi anume El împuterniceşte pe credincioşi să trăiască în conformitate cu „cerinţele drepte ale Legii". „Căci – lucru cu neputinţă Legii, întrucât firea pământească o făcea fără putere – Dumnezeu a osândit păcatul în firea pământească, trimiţând, din pricina păcatului, pe însuşi Fiul Său într-o fire asemănătoare cu a păcatului, pentru ca porunca Legii să fie împlinită în noi, care nu trăim după îndemnurile firii pământeşti, ci după îndemnurile Duhului" (Rom. 8, 3.4).

Viaţa cea nouă în Hristos îl face în stare pe creştin să păzească Legea, nu ca un cod extern, ci ca răspuns, din iubire, pentru Dumnezeu. Aceasta este ceea ce Legea, prin ea însăşi, nu poate face. Fiind un standard extern de conduită umană, Legea nu poate genera în inima umană un răspuns al iubirii. Prin contrast, „dragostea lui Hristos ne constrânge" (2 Cor. 5, 14) să-l răspundem, trăind în conformitate cu principiile Legii lui Dumnezeu (Ioan 14, 15).

Pavel recunoaşte că păzirea Legii poate ispiti pe oameni s-o folosească drept mijloc de obţinere a propriei lor neprihăniri înaintea lui Dumnezeu. Aceasta a fost problema majoră a convertiţilor lui dintre Neamuri, care erau ispitiţi să adopte practica circumciziunii spre a fi acceptaţi de Dumnezeu. Pavel prezintă ca fără speranţă toate încercările de a fi îndreptăţit înaintea lui Dumnezeu prin faptele Legii, pentru că „nimeni nu poate fi socotit neprihănit înaintea Lui prin faptele Legii, deoarece prin Lege vine cunoştinţa deplină a păcatului" (Rom. 3, 20). Fiinţele umane, în starea lor căzută, nu pot păzi niciodată pe deplin Legea lui Dumnezeu.

Ceea ce Pavel respinge în mod radical nu este Legea, ci legalismul, adică încercarea de a realiza neprihănirea prin păzirea

Pavel şi Legea exterioară a Legii. Legalismul orbeşte până la urmă o persoană faţă de neprihănirea pe care Dumnezeu a făcut-o

disponibilă ca un dar fără plată prin Iisus Hristos (cf. Rom. 10, 3). Aceasta a fost problema cu falşii învăţători, care încurajau circumciziunea ca o cale a mântuirii fără Hristos. Făcând astfel, ei propagau noţiunea falsă că mântuirea este o realizare umană, mai degrabă decât un dar divin.

Presiunea crescândă a iudaizanţilor, care impuneau Neamurilor circumciziunea, a făcut necesar ca Pavel să atace conceptul exclusiv al legământului Legii. „Dar", aşa cum arată George Howard, „în alte împrejurări Pavel ar fi putut insista asupra importanţei păstrării caracterului specific al lui Israel".79 înţelegerea diferitelor împrejurări care au dat naştere la discuţia lui Pavel privind Legea este esenţială pentru rezolvarea contradicţiei aparente dintre afirmaţiile pozitive şi cele negative, pe care le face despre Lege. De exemplu, în Efeseni 2, 15 Pavel vorbeşte despre Lege ca fiind *înlăturată* de Hristos, în timp ce, în Romani 3, 31, el explică faptul că neprihănirea prin credinţă în Iisus Hristos nu desfiinţează Legea, ci o *întăreşte*. În Romani 7, 6, el afirmă că „acum am fost izbăviţi de Lege", în timp ce, câteva versete mai târziu, el scrie că „Legea, negreşit, este sfântă şi porunca este sfântă, dreaptă şi bună" (Rom. 7, 12). În Romani 3, 28, el susţine că „omul este socotit neprihănit prin credinţă, fără faptele Legii"; totuşi, în 1 Cor. 7, 19, el spune că „tăierea împrejur nu este nimic şi netăierea împrejur nu este nimic, ci păzirea poruncilor lui Dumnezeu". Cum poate Pavel să vadă Legea ca *înlăturată* (Efes. 2, 15) şi *întărită* (Rom. 3, 31), *necesară* (1 Cor. 7, 19; Efes. 6, 23; 1 Tim. 1, 8 – 10) şi *nemaifiind necesară* (Rom. 3, 28)? Studiul nostru arată că rezolvarea acestei aparente contradicţii este de găsit în diferitele contexte în care Pavel vorbeşte despre Lege. Când vorbeşte despre Lege în contextul mântuirii (neprihănire – stare dreaptă înaintea lui Dumnezeu), mai ales în polemica lui cu iudaizanţii, el afirmă lămurit că păzirea Legii nu este de folos (Rom. 3, 20). Pe de altă parte, când vorbeşte despre Lege în contextul comportamentului creştin (sfinţire – trăire corectă înaintea lui Dumnezeu), mai ales având de a face cu antinomianiştii (potrivnicii Legii), el înalţă valoarea şi valabilitatea Legii lui Dumnezeu (Rom. 7, 12; 13, 8 – 10; 1 Cor. 7, 19).

Sabatul sub foc încrucişat în rezumat, Pavel nu critică valoarea morală a Legii, ca o călăuză pentru comportamentul creştin, ci înţelegerea soteriologică (mântuitoare) a Legii, văzută ca un document al alegerii care include pe iudei şi exclude pe Neamuri. Nereuşita de a face distincţie, în scrierile lui Pavel, între folosirea morală şi cea

soteriologică a Legii şi nereuşita de a recunoaşte că această criticare a Legii era îndreptată spre iudaizanţii dintre Neamuri care exaltau Legea, şi mai ales circumciziunea ca mijloc de mântuire, i-au făcut pe mulţi să conchidă, în mod greşit, că Pavel respinge valoarea şi validitatea Legii în întregime. O astfel de părere este total nejustificată, pentru că, aşa cum am arătat, *Pavel respinge Legea ca mijloc de mântuire, dar o înalţă ca standard moral de conduită creştină*.

Note

1. Dale Ratzlaff, *Sabbath în Crisis* (Applegate, California, 1990), pp.200, 218, 219.

2. *Ibid*., p.49*.3*. *Ibid*., *p.74*.

4. *Ibid*., p. 73.

5. *Ibid*., p. 181.

6. Walter C. Kaiser, „The Law as God's Gracious Guidance for the Promotion of Holiness", în *Law, the Gospel, and the Modern Christian* (Grand Rapids, 1993), p. 178.

7. C.E.B. Cranfield, „St Paul and the Law", *Scottish Journal of Theology* 17 (March 1964), pp. 43, 44.

8. O cercetare potrivită a acelor învăţaţi (Albert Schweitzer, H.J. Schoeps, Ernest Kăseman, F.F. Bruce, Walter Gutbrod) care susţin că Legea nu mai este valabilă pentru creştini, este procurată de cartea lui Bruce Martin, *Christ and the Law în Paul* (Leiden, Holland, 1989), pp. 55 – 58.

9. Gerhard von Rad, *„Zao"*, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids, 1974), p.845.

10. George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan, 1974), p.497.

11. H. Kleinknech, *Bible Key Words* (Grand Rapids, Michigan, 1962), p.69.

12. *Pike Aboth* 2: 7. Pentru alte referinţe, vezi H. Kleinknech (nota 11), p.76.

13. George Eldon Ladd (nota 11), p. 501.

14. C.K. Barrett, *Commentary of the Book of Romans* (New York, 1957), p.58.

15. C.E.B. Cranfield (nota 7), p. 47.

16. *Ibid*., pp. 66, 67.

17. Jean Calvin, *The epistles of Paul the Apostle of the Romans*

and to the Thessalonians, trad. R. Mackenzie (Edinburgh, 1961), p. 141.

18. George Eldon Ladd (nota 10), p. 541.

19. Brice L. Martin, *Christ and the Law în Paul* (Leiden, Holland, 1989), pp. 53, 68.

20. John Murray, *The epistle to the Romans* (Grand Rapids, Michigan, 1982), p. 229.

21. Greg L. Bahnsen, „The Theonomic Reformând Approach to Law and Gospel", în *Law, the Gospel, and the Modern Christian* (Grand Rapids, 1993), p. 106.

22. John Murray (nota 20), p.229.

23. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York, 1970), voi 1, p.262.

24. Philip Edgcumbe Hughes, *Paul's Secondepistle to the Corinthians in the New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, 1962), p. 97.

25. *Ibid*., p.94.

26. C.E.B. Cranfield (nota 7), p. 58.

27. Philip Edgcumbe Hughes (nota 24), p. 59.

28. C.E.B. Cranfield (nota 7), p.59.

29. Jean Calvin, *Commentary of the epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, trad. de J. Bringle (Grand Rapids, Michigan, 1948), vol. 2, p. 183.

30. C.E.B. Cranfield (nota 7), p. 61.

31. Brice L. Martin (nota 19), P.155

32. Ardei Bruce Caneday, „The Curse of the Law and the Cross: Works of the Law and Faith în Galaţians 3, 1 – 14", Teză de doctorat prezentată la Trinity Evangelical Divinity School (Deerfield, Illinois, 1992), p.58.

33. George Eldon Ladd, (nota 11), p. 507.

34. Ernest de Will Burton, *A criticai and Exegetica! Commentary of the epistle to the Galaţians* (Edinburgh, 1962), p.188.

35. Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trad. F.L. Battles (Londra, 1961), vol. II, VI, 2.

36. C.E.B. Cranfield (nota 7), p. 63.

37. *Ibid*., p. 62.

38. Eduard Lohse, *A Commentary on the epistles to the Collossians and to Philemon* (Philadelphia, 1971), p. 116.

39. Spre a justifica această interpretare, expresia *cheirographon tois dogmasio* este tradusă „documentul constând din orânduiri". Dar Charles Masson lămureşte că „justificarea gramaticală pentru această construcţie este foarte contestată... După regulile stabilite, prepoziţia *en* (cf. vers. 11) trebuia să spună că documentul „a constat din orânduiri". (*L'Epitre de St. Paul aux Colosiens*, Paris, 1950), p. 128.

40. J. Huby, *Saint Paul*: *Ies Epitres de la captivite* (Paris, 1947), p. 73. Charles Masson (nota 37), p.128, menţionează că, pentru Schlatter, Huby şi Percy, „ideea Legii pironite pe cruce împreună cu Hristos ar fi fost de neînchipuit pentru Pavel".

41. Pentru o listă mai lungă a comentatorilor care interpretează pe *cheirographon* fie „certificat de datorii", ca rezultat al călcărilor noastre de lege, fie ca o „carte care conţine raportul păcatului", vezi Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*: *A Historical Investigation of the rise of Sunday Observanee in Early Christianity* (Roma, Italia, 1977), p.349.

42. Pentru referinţe despre literatura rabinică şi apocaliptică, vezi Samuele Bacchiocchi (nota 41), pp. 339, 340.

43. Vezi Josephus, *Jewish Wars* 5, 5, 2; 6, 2, 4.

44. Herold Weiss, „The Law in the epistle to the Collossians", *The Catholic Biblicul Quaterly* 34 (1972), p. 311, nota 10.

45. William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago, 1979), p. 811.

46. Roberto Badenas, *Christ the end of the Law*: *Romans 10, 4* în *Pauline Perspective* published as Suppliment Series 10, *Journal for the Study of the New Testament* (Sheffield, England, 1985), pp. 79 – 80.

41. *Ibid?*. *34*.

48. *Ibid*., *p*. *34*.

49. *Ibid*., *pp*. 19 – 26.

50. *Ibid?*. *22.5*. *Ibid?.22*.

52. *Ibid*., *p*. *24*.

53. *Ibid*., *pp*. 25 – 27.

54. Pentru o listă reprezentativă a învăţaţilor care susţin interpretarea *terminare* a textului din Romani 10, 4, vezi Roberto Badenas (nota 46), pp. 30 – 32.

55. *Ibid*., *p*. 32.

56. Ragnar Bring, „Paul and the Old Testament: A study of the Ideas of Election, Faith and Law în Paul, with Special Reference to

Romans 9, 30 – 10, 13”, *Studia Theologica* 25 (1971), p. 42.

Pavel și Legea

57. *Ibid*., *p*. 47.

58. C.E.B. Cranfield (nota 7), p. 49.

59. *Ibid*.,?. 49.

60. George E. Howard, „Christ the end of the Law: The Meaning of Romans 10, 4 fi”, *Journal of Biblicul Literature* 88 (1969), p. 337.

61. John E. Toews, „The Law în Paul's Letter to the Romans. A Study of Romans 9, 30 – 10, 13”, Ph. D. dissertation, Northwestern University (1977), pp. 219 – 245.

62. Clyde Thomas Rhyne, *Faith Establishes the Law*: *A Study on the Continuity between Judaism and Christianity*, *Romans 3, 31*, ZBL, Dissertation Series, 55 (Missoula, 1981), pp. 114 – 116.

63. Walter C. Kaiser (nota 6), p.182.

64. *Ibid*., *p*. 184.

65. *Ibid*., *p*. 182.

66. *Ibid*?. *88*.

67. Roberto Badenas (nota 46), p. 93.

68. *Ibid*., *p*. 107.

69. *Ibid*., *p*. 115.

70. George E. Howard (nota 60), p. 336.71. *Ibid*?? 335 – 336.

72. Daniel P. Fuller, *Gospel and Law*: *Contrast or Continuum*? (Grand Rapids, Michigan 1980), p. 86.

73. Walter C. Kaiser (nota 6), p. 187.

74. W.D. Davis, „From Schweitzer to Scholem. Reflexions on Sabbatai Svi”, *Journal of Biblical Literature 95* (1976), p.547.

75. Pentru informații privind înțelegerea iudaică a mântuirii lui Israel și a Neamurilor, vezi E.P. Sanders, „The Covenant as a Soteriological Category and the nature of Salvation in Palestinian and Hellenistic Judaism”, *Jews*, *Greeks and Christians* (Leiden 1976), pp. 11 – 44.

76. Lloyd Gaston, „Paul and the Torah” în *antisemitism and Foundations of the Christianity*, ed. Alan T. Davis (New York, 1979), p. 58. Gaston prezintă cea mai perceptivă analiză a atitudinii lui Pavel față de Lege.

77. Marcus Barth, *Ephesians*, Anchor Bible (Grand Rapids, 1974), pp.244 – 248.

78. Vezi D. Rossler, *Gesetz und Geshichte* (Neukirchen, 1960);

E.P. Saunders (nota 75), p.41, conchide: „Mântuirea vine prin *calitatea de membru* în legământ, în timp ce ascultarea de porunci *păstrează* locul cuiva în legământ".

79. George E. Howard, *Paul*: *Crisis în Galatia*. *A study* in Early *Christian Theology* (Cambridge, 1979), p.81.

Capitolul 6

PAVEL ŞI SABATUL

Cele mai populare arme folosite pentru a ataca Sabatul sunt următoarele trei texte ale lui Pavel: Coloseni 2, 4 – 17, Galateni 4, 8 – 11 şi Romani 10, 4 – 5. Dintre aceste referinţe, se acordă o mai mare importanţă textului din Coloseni 2, 4 – 17, deoarece pasajul vorbeşte lămurit despre ceva ce Hristos a pironit pe cruce (Col. 2, 14) şi avertizează să nu se ţină de orânduiri cu privire la câteva lucruri, inclusiv „un sabat" (Col. 2, 16).

Întemeiat pe aceste texte, consensul istoric predominant este că Pavel a privit Sabatul ca parte a vechiului legământ, care a fost pironit pe cruce. Paul K. Jewett explică interpretarea istorică astfel: „Afirmaţia lui Pavel (Col. 2, 16) se apropie atât de mult de o demonstraţie cum că ar putea face orice, încât el i-a învăţat pe convertiţii lui că n-au nicio obligaţie să păzească Sabatul zilei a şaptea al Vechiului Testament".2

Această părere populară a fost adoptată şi apărată recent de foşti sabatarieni. De pildă, comentând textul din Coloseni 2, 16 – 17, Biserica Mondială a lui Dumnezeu afirmă: „Sub legile lui Moise, Sabatul *a fost* o lege prin care erau judecaţi oamenii. Dar răstignirea lui Iisus a schimbat aceasta. Acum Sabatul nu mai este un temei pentru judecată".3 Implicaţia este: creştinii nu mai sunt răspunzători pentru călcarea poruncii Sabatului, pentru că acesta a fost o „*umbră* a lucrurilor viitoare".4

În cartea *Sabbath în Crisis*, Dale Ratzlaff afirmă în mod categoric: „*În fiecare caz*, în epistolele lui Pavel, unde *se învaţă* despre *Sabat*, acea învăţătură fie subminează poziţia creştinului în Hristos, fie sugerează că nu este esenţială… Despre Sabat, se spune că este înrobitor. Păzirea Sabatului şi a chemărilor la adunare înrudite cu vechiul legământ l-a făcut pe Pavel să-i fie teamă că a lucrat în zadar".5 Ratzlaff merge aşa de departe, spunând că, după Pavel, „păzirea Sabatului de către creştini subminează serios lucrarea lui Hristos".6

A luat Pavel o poziţie atât de straşnică împotriva Sabatului, încât să-i avertizeze pe convertiţii lui faţă de efectele păgubitoare ale păzirii

lui în viaţa lor creştină? A găsit apostolul într-adevăr atât de periculoasă păzirea

Sabatului? în ce fel putea actul opririi de la lucru în Sabat, spre a-l îngădui Mântuitorului să lucreze mai deplin şi liber în vieţile noastre, să „submineze serios lucrarea săvârşită de Hristos"?

Obiectivele acestui capitol. Capitolul acesta caută să răspundă la aceste întrebări prin examinarea poziţiei lui Pavel faţă de Sabat, aşa cum este reflectată în Coloseni 2, 14 – 17, Galateni 4, 8 – 11 şi Romani 14, 5.6. Ne străduim să stabilim dacă Pavel apără abrogarea sau permanenţa principiului şi practicii păzirii Sabatului.

Partea I

COLOSENI 2, 14 – 17, APROBAREA SAU CONDAMNAREA SABATULUI?

(1) Erezia coloseană

Referirea lui Pavel la păzirea „sabatelor" din Coloseni 2, 16 este numai un aspect al „ereziei colosene", respinse de Pavel. De aceea, este necesar să stabilim natura falselor învăţături care ameninţau să-i „descalifice" pe credincioşii coloseni. Erau aceste învăţături orânduiri mozaice şi puteau fi ele identificate cu „documentul scris" – *cheirographon* (zapis) – pe care Dumnezeu, prin Hristos, „l-a şters… şi l-a pironit pe cruce" (Col.2, 14)?

Cei mai mulţi comentatori definesc erezia coloseană ca „învăţături sincretiste" (sistem filosofic sau religios cu mai multe doctrine fuzionate, care au încorporat atât aspect *teologic*, cât *şi practic*.

Aspect teologic. Din punct de vedere *teologic*, „filosofia" coloseană (Col. 2, 8) concura cu Hristos pentru loialitatea credincioşilor. Sursa ei de autoritate era „datina oamenilor" (Col. 2, 8), iar obiectivul ei era să împărtăşească „înţelepciune" (Col. 2, 3.23), „cunoştinţă" (Col.2, 2 – 3; 3, 10) şi asigurarea accesului şi a participării la „plinătatea" divină (Col. 2, 9 – 10; 1, 19).

Pentru a atinge plinătatea divină, creştinii erau îndemnaţi să aducă omagii stăpânirilor cosmice (Col. 2, 10.15), „elementelor universului" (Col. 2, 8.20) şi puterilor îngereşti (Col. 2, 15.18), urmând practici de ritual ascetic (Col. 2, 11 – 14.16.17.21 – 22).

Pentru a obţine ocrotire de la aceste puteri şi domnii cosmice, „filosofii" coloseni îi îndemnau pe creştini să aducă adorare cultică

puterilor îngereşti (Col. 2, 15.18.19.23) şi să urmeze practicile de ritual ascetic (Col. 2, 11.14.16.17.21.22). Prin acest proces, erau asigurate accesul şi participarea la „plinătate” (*pleroma*) divină (Col. 2, 9, 10, cf. 1, 19). Deci, în esenţă, eroarea teologică a constat din interpunerea mijlocitorilor inferiori în locul Capului însuşi – Iisus Hristos (Col. 2, 9 – 10.18 – 19).

Sabatul sub foc încrucişat

Aspectul practic. Rezultatul/? rac/z e al speculaţiilor ereticilor coloseni a fost insistenţa lor asupra ascetismului şi a ritualismului strict. Acesta a constat din „dezbrăcarea de trupul firii pământeşti” (Col. 2, 11 – ceea ce pare să însemne retragere din lume); tratament aspru al trupului (Col. 2, 23); interdicţie de a gusta sau de a atinge anumite feluri de mâncare sau băutură (Col. 2, 16.21) şi atentă păzire a zilelor sfinte şi a sărbătorilor – luna nouă, Sabatul (Col. 2, 16).

Probabil creştinii erau făcuţi să creadă că, supunându-se acestor practici ascetice, nu abandonau credinţa în Hristos, ci mai degrabă primeau ocrotire în plus şi îşi asigurau accesul deplin la plinătatea divină. Aceasta se poate deduce din ambele distincţii ale lui Pavel între „învăţăturile începătoare ale lumii” şi cele ale „lui Hristos” (Col. 2, 8) şi din insistenţa apostolului asupra supremaţiei lui Hristos cel întrupat. „În El locuieşte toată plinătatea Dumnezeirii” (Col. 2, 9), de aceea ajung creştinii la „plinătatea” – pleromavieţii nu prin închinare la elementele universului, ci prin Hristos, „care este Capul oricărei domnii şi stăpâniri” (Col. 2, 10; cf. l, 15 – 20; 2, 3).

Chiar şi numai această schiţare este de ajuns spre a dovedi că Sabatul nu este menţionat în pasajul din context într-o discuţie despre Legea vechiului legământ, aşa cum pretinde Ratzlaff, 7 ci mai degrabă în contextul credinţelor şi practicilor sincretiste, care includeau elemente din vechiul legământ. Probabil că acesta din urmă a procurat justificarea pentru principiile ascetice susţinute de „filosofii” coloseni. Noi nu suntem informaţi despre ce fel de păzire a Sabatului încurajau aceşti învăţători; cu toate acestea, pe baza accentuării lor a aderării scrupuloase la „orânduiri”, se pare că ziua trebuia să fie păzită în felul cel mai riguros şi superstiţios.

Circumciziune şi botez. Spre a combate falsele învăţături de mai sus, Pavel a ales să ridice în slăvi calitatea centrală şi autoritatea lui Hristos, care posedă „plinătatea Dumnezeirii” (Col. 2, 9) şi procură deplină mântuire şi iertare de păcat (Col. 2, 11 – 14). Pentru a accentua

siguranța și plinătatea iertării lui Hristos, Pavel folosește trei metafore: circumciziune, botez și zapis (Col. 2, 11 – 14).

Despre primele două metafore, Pavel spune: „În El ați fost tăiați împrejur, nu cu o tăiere împrejur făcută de mână, ci cu tăierea împrejur a lui Hristos, în dezbrăcarea de trupul poftelor pământești, fiind îngropați

Împreună cu El, prin botez, și înviați în El și împreună cu El, prin credința în puterea lui Dumnezeu, care L-a înviat din morți. Pe voi, care erați morți în greșelile voastre și în firea voastră pământească netăiată împrejur, Dumnezeu v-a adus la viață împreună cu El, după ce ne-a iertat toate greșelile” (Col. 2, 11 – 13).

Spre a sprijini afirmația că Sabatul este o parte a vechiului legământ pironit pe cruce, Ratzlaff interpretează referirea lui Pavel la circumciziune și botez din acest pasaj ca arătând că vechiul legământ, în care circumciziunea era semnul intrării, a fost înlocuit de noul legământ, în care semnul intrării este botezul. „Circumciziunea n-a servit numai ca semn al intrării în vechiul legământ; Pavel mai arată că ea arăta și înainte spre Hristos, totuși ea nu mai continuă ca semn în noul legământ. În noul legământ, botezul a înlocuit circumciziunea”. 8

Neajunsul interpretării lui Ratzlaff este că nu recunoaște faptul că Pavel nu compară și nu pune în contrast vechiul cu noul legământ, ci afirmă beneficiile morții și ale învierii lui Hristos prin metaforele circumciziunii și botezului. Aceste metafore nu sunt folosite de Pavel spre a pune în discuție vechiul și noul legământ, ci spre a afirma plinătatea iertării lui Dumnezeu, care a fost adusă la îndeplinire de Hristos pe cruce și extinsă prin botez pentru creștin. Într-adevăr, proclamarea iertării lui Dumnezeu constituie punctul de bază al lui Pavel pentru cei care încearcă să obțină desăvârșirea prin supunere și închinare la îngeri (Col.2, 18) și la „elementele lumii” (Col. 2, 8), prin practici ascetice.

(2) Zapisul pironit pe cruce

Spre a accentua și mai mult siguranța și plinătatea iertării divine menționate în mod explicit în versetele 11 – 13, Pavel folosește, în versetul 14, o metaforă, și anume aceea că Dumnezeu, ca Judecător, „a șters zapisul (*cheirographon*) … și l-a nimicit, pironindu-l pe cruce”.

Lege mozaică? Ce este „zapisul” – *cheirographon* – pironit pe cruce? Tradițional, el a fost interpretat a fi legea mozaică, cu toate

orânduirile ei, inclusiv Sabatul, pe care se zice că l-a înlăturat şi l-a pironit pe cruce. Interpretarea aceasta este apărată de Ratzlaff astfel: „Ce era certificatul de datorie sau decretele care au fost pironite pe cruce? în context, Pavel vorbeşte despre vechiul legământ. Era vechiul legământ împotriva

Sabatul sub foc încrucişat noastră? Să ne amintim din studiul nostru despre vechiul legământ că una dintre funcţiile lui era să acţioneze ca mărturie împotriva lui Israel, dacă păcătuia… (Deut. 31, 26). Blestemul asociat cu călcarea Legii şi capacitatea Legii de a condamna au fost înlăturate când Hristos a fost pironit pe cruce. „Acum dar nu mai este nicio osândire pentru cei ce sunt în Hristos Iisus” (Rom. 8, 1).9

Interpretarea aceasta are mai multe probleme serioase. În primul rând, se face presupunerea greşită că vechiul legământ era „împotriva noastră”. Dacă aceasta ar fi adevărat, Dumnezeu ar fi vinovat că a stabilit un legământ care era împotriva poporului Său. Un Dumnezeu îndurător şi mântuitor putea oare să facă un astfel de lucru nedrept? Ceea ce era împotriva poporului nu era legământul, care este angajamentul lui Dumnezeu de a mântui, ci păcatele lor, care erau date în vileag de Lege. „Nu este nicio osândire pentru cei ce sunt în Hristos Iisus” (Rom. 8, 1) nu pentru că Hristos a pironit pe cruce „capacitatea Legii de a condamna”, lăsând astfel omenirea fără principii morale, ci pentru că Dumnezeu a trimis „pe Fiul Său într-o fire asemănătoare cu a păcatului… pentru ca porunca Legii să fie împlinită în noi, care trăim nu după îndemnurile firii pământeşti, ci după îndemnurile Duhului” (Rom. 8, 3.4).

Şi mai greşită este interpretarea lui Ratzlaff despre „zapisul” care a fost pironit pe cruce. Acest document este interpretat ca fiind vechiul legământ, care include Sabatul şi care a fost, zice-se, pironit pe cruce.10 Această interpretare populară şi tradiţională a fost, în mare măsură, discreditată de cărturarii moderni pentru cel puţin două motive. În primul rând, aşa cum arată Eduard Lohse în comentariul său despre Coloseni, „în întreaga epistolă, cuvântul Lege nu este folosit deloc. Nu numai atât, ci întreaga semnificaţie a Legii, care pare de neocolit pentru Pavel când îşi prezintă Evanghelia, este complet absentă”.11

În al doilea rând, interpretarea aceasta reduce argumentul prin care Pavel intenţiona să dovedească plinătatea iertării lui Dumnezeu.

Ştergerea Legii morale şi/sau ceremoniale nu ar asigura creştinilor iertarea divină. Vinovăţia nu este înlăturată prin nimicirea codurilor de legi, iar omenirea ar rămâne fără principii morale.

Validitatea acestor comentarii este recunoscută şi de către Douglas R. Lacey, profesor de Noul Testament la Universitatea Cambridge şi colaborator la savantul simpozion *From Sabbath to the Lord's Day – Pavel şi Sabatul* care este în mare măsură un răspuns la teza mea *From Sabbath to Sunday*. Lacey scrie: „Bacchiocchi pune mare accent pe faptul că termenul *nomos* (lege) este cu totul absent în Epistola lui Pavel către Coloseni şi, cu toate că uneori interpretarea sa nu reuşeşte să convingă, *el are dreptate în mod sigur în concluzia lui că pasajul acesta nu poate fi interpretat ca afirmând că legea mozaică a fost ştearsă prin moartea lui Hristos„N*

Registrul păcatului. Sensul lui *cheirographon* (zapis), care apare numai o dată în Scriptură (Col. 2, 14), a fost lămurit prin studiile recente asupra folosirii termenului în literatura apocaliptică şi rabinică.13 Termenul este folosit spre a denota „registrul de păcate" sau o „adeverinţă privind povara păcatului", dar nu Legea morală sau ceremonială.

Această părere este sprijinită şi de clauza „şi pe acesta El l-a îndepărtat din mijloc" („şi l-a ridicat din mijloc", trad. Niţulescu) (Col.2, 14). „Mijlocul" era poziţia din centrul sălii de judecată sau a adunării, ocupată de către martorul acuzator. În contextul din Coloseni, martorul acuzator este „registrul de păcate" pe care Dumnezeu, în Hristos, l-a şters şi l-a îndepărtat din sala de judecată.

Prin această metaforă îndrăzneaţă, Pavel afirmă plenitudinea iertării lui Dumnezeu. Prin Hristos, Dumnezeu a „anulat", „a înlăturat" şi a „pironit pe cruce" „zapisul păcatelor noastre, care, din cauza orânduirilor, era împotriva noastră". Baza legală a raportului păcatelor erau „statutele obligatorii" sau orânduirile (*tois dogmasin*), dar ce a nimicit Dumnezeu pe cruce nu era *temeiul legal* (*legea*) pentru rămânerea noastră în păcat, ci *raportul scris* (zapisul) al păcatelor noastre.

Prin nimicirea *dovezii* păcatelor noastre, Dumnezeu a dezarmat şi „domniile şi stăpânirile" (Col. 2, 15), deoarece nu mai pot acuza pe cei care au fost iertaţi. De aceea, nu există niciun motiv pentru creştini să se simtă incompleţi şi să caute ajutorul mijlocitorilor inferiori, deoarece Hristos a procurat mântuire şi iertare deplină.

Conchidem deci că documentul pironit pe cruce nu este Legea, în general, sau Sabatul, în special, ci mai degrabă raportul păcatelor noastre. Oricărei încercări de a citi în acest text o referire la Lege sau Sabat îi lipseşte sprijinul contextual şi lingvistic.

Sabatul sub foc încrucişat

(3) Aprobarea sau condamnarea păzirii Sabatului?

Respingând speculaţiile *teologice* ale falşilor învăţători coloseni prin reafirmarea supremaţiei lui Hristos şi a plinătăţii mântuirii Lui (Col. 2, 8 – 15), Pavel revine la unele aspecte *practice* ale religiei lui, spunând: „Nimeni dar să nu vă judece cu privire la mâncare sau băutură, sau cu privire la o zi de sărbătoare, cu privire la o lună nouă, sau cu privire la o zi de Sabat, care sunt umbra lucrurilor viitoare, dar trupul este al lui Hristos" (Col. 2, 16 – 17).

Avertizare împotriva Sabatului? Luther a interpretat pasajul acesta astfel: „Aici Pavel a anulat pe nume Sabatul şi l-a numit o umbră, pentru că trupul, care este Hristos însuşi, a venit".14 Ratzlaff interpretează pasajul în acelaşi fel, spunând: „Contextul lămureşte că Pavel este împotriva celor care încearcă să-i forţeze pe coloseni să păzească Sabatul şi alte adunări ale vechiului legământ. Nimeni n-ar trebui să se simtă vinovat pentru că *nu* le păzeşte".'5 El interpretează afirmaţia „Nimeni dar să nu vă judece..." ca o avertizare din partea lui Pavel împotriva celor cinci practici amintite, care includ şi Sabatul.16

Interpretarea aceasta este greşită, pentru că, în acest pasaj, Pavel îi avertizează pe coloseni nu împotriva păzirii acestor practici ca atare, ci împotriva „oricui" (*tis*) judecă felul în care mănânci, bei şi păzeşti sărbătorile. Judecătorul nu este Pavel, ci falşii învăţători coloseni, care au impus „porunci" (Col. 2, 20) despre cum să păzeşti aceste practici false, spre a realiza o închinare riguroasă, o smerenie şi o asprime faţă de trup" (Col. 2, 23).

Douglas de Lacey, un colaborator al savantului simpozion *From Sab-bath to the Lord's Day* citat mai înainte, comentează corect: „Judecătorul pare să fie un om cu tendinţe ascetice, care le obiectează colosenilor mâncarea şi băutura. Cea mai naturală cale de a privi restul pasajului nu este că el impune un ritual al zilelor de sărbătoare, ci mai degrabă că el obiectează faţă de anumite elemente ale unei astfel de observaţii".17 Probabil că „judecătorul" a dorit ca obştea să păzească aceste practici

Pavel şi Sabatul într-un fel mai ascetic („ca asprime faţă de trup"

– Col.2, 23.21); mai direct spus, el aştepta de la credincioşii coloseni să se ospăteze mai puţin şi să postească mai mult.

Aprobarea Sabatului. Avertizând împotriva dreptului falşilor învăţători de „a judeca” cum să se păzească sărbătorile, Pavel nu contestă validitatea sărbătorilor ca atare, ci autoritatea falşilor învăţători de a legifera felul păzirii. Deci, prin implicarea evidentă a sa, Pavel nu exprimă în acest text o condamnare, ci o aprobare a practicilor menţionate, care includ păzirea Sabatului.

Este vrednic de observat că şi de Lacey ajunge la această concluzie, în ciuda părerii lui că Pavel nu se aştepta ca acei convertiţi dintre Neamuri să păzească Sabatul. El scrie: „Aici din nou (Col.2, 16) deci se pare că Pavel *din fericire putea să încurajeze păzirea Sabatului*… Totuşi, noi interpretăm afirmaţia lui Pavel ʼnimeni dar să nu vă judece astfel: nu trebuie să fie stabilite reglementări riguroase cu privire la folosirea sărbătorilor”.18

Troy Martin, profesor la Universitatea Xavier din Chicago, ajunge la aceeaşi concluzie într-un articol publicat recent în *The New Testament Studies*. El scrie: „Încercarea aceasta dovedeşte că, în Colose, membrii comunităţii lui Pavel, nu opozanţii, practicau orânduirile temporale schiţate în Coloseni 2, 16… Investigaţia aceasta în funcţionarea listei din Coloseni 2, 16 arată că, în Colose, creştinii, nu criticii lor, participau la calendarul religios care cuprinde sărbători, luni noi şi Sabate”.19

Este încurajator să vezi învăţaţi care recunosc în sfârşit, contrar interpretării tradiţionale şi populare, care este susţinută de oameni ca Ratzlaff, că textul din Coloseni 2, 16 nu este tragerea clopotului pentru moartea păzirii Sabatului în Noul Testament, ci o dovadă a aprobării lui de către Pavel. De ce Ratzlaff ignoră total concluzia prof. De Lacey, cu toate că foloseşte simpozionul ca sursă majoră pentru propria lui carte? Cel mai probabil pentru că el doreşte ca cititorii să nu afle nimic din cele ce contrazic interpretarea lui anti-Sabat din Coloseni 2, 16. Metodologia aceasta nu reflectă erudiţia responsabilă, care cere examinarea părerilor opuse înainte de a prezenta propriile concluzii.

Sabatul sub foc încrucişat

(4) Maniera păzirii Sabatului

Care este natura „orânduirilor” promovate de falşii învăţători coloseni cu privire la hrană şi sărbători, inclusiv Sabatul săptămânal? Regretabil că Pavel ne dă numai crâmpeie de propoziţii, precum

„smerenie şi închinare la îngeri", „rigoare de devoţiune", „asprime faţă de trup" (Col. 2, 18.23) şi învăţăturile lor – „Nu lua, nu gusta, nu atinge" (Col. 2, 21). Aceste frânturi de propoziţii arată că orânduirile nu derivau din legea levitică, deoarece aceasta nu prevede nicăieri un astfel de program ascetic. Cu toate că denumirea sărbătorilor este iudaică, motivaţia şi maniera păzirii lor se trag din ideologiile sincretiste păgâne.

Eduard Lohse notează în mod perceptiv: „În contextul colosenilor, porunca de a păzi o sărbătoare, lună nouă şi Sabat nu este întemeiată pe Tora, conform căreia Israel a primit Sabatul ca semn al alegerii lui dintre Neamuri. Mai degrabă, zilele sacre trebuie să fie păzite de dragul elementelor universului, care îndrumă cursul stelelor şi prescriu amănunţit ordinea calendarului. Filosofia face uz de termeni care se trag din tradiţia iudaică; dar care au fost transformaţi în oala de topit a sincretismului, pentru a sluji elementelor universului".20

În lumea antică, era larg răspândită credinţa că ascetismul şi postul făceau pe o persoană în stare să se apropie de o zeitate şi să primească revelaţia divină.21 în cazul „filosofiei" colosene, tabuurile regimului alimentar şi păzirea sărbătorilor erau, se pare, privite ca o expresie a supunerii faţă de închinarea la puterile cosmice (elemente) ale universului.

Avertizarea lui Pavel împotriva „orânduirilor" falşilor învăţători nu poate fi interpretată ca o condamnare a legilor mozaice cu privire la hrană şi sărbători, deoarece ceea ce condamnă apostolul nu este învăţătura lui Moise, ci folosirea lor pervertită de către falşii învăţători coloseni. Un *precept* nu este anulat prin condamnarea *pervertirii* lui.

Umbra realităţii. Pavel îşi continuă argumentaţia în versetul următor, care spune: „care sunt umbra lucrurilor viitoare, dar trupul este al lui Hristos" (Col. 2, 17). La ce se referă pronumele relativ „care"(*ha* în greacă)? Se referă el la cele cinci practici menţionate în versetul de mai înainte sau la „orânduirile" (*dogmata*) privitoare la aceste practici promovate de învăţătorii falşi?

Pavel şi Sabatul într-un studiu anterior, am susţinut pe cele dintâi, sugerând că Pavel plasează practicile ascetice şi păzirea zilelor „în perspectiva lor proprie cu Hristos prin contrastul umbră – trup.22 Cugetarea în plus m-a făcut să-mi schimb părerea şi să fiu de acord cu Eduard Lohse că pronumele relativ „care" nu se referă la cele cinci

practici menţionate, ca atare, ci mai degrabă la „reglementările" cu privire la astfel de practici promovate de învăţătorii falşi.23

O referire la „reglementări". Concluzia aceasta este sprijinită de două consideraţii. (1) în versetul 16, Pavel nu avertizează împotriva meritelor sau nemeritelor legii mozaice cu privire la mâncare şi sărbători, ci împotriva „reglementărilor" cu privire la aceste practici, susţinute de învăţătorii falşi. Astfel, este mai plauzibil a socoti „reglementările", mai degrabă decât practicile reale, ca antecedent al lui „care".

(2) în versetele care urmează imediat, Pavel continuă să avertizeze împotriva învăţăturilor înşelătoare, spunând, de exemplu: „Nimeni să nu vă descalifice printr-o smerenie..." (Col. 2, 18); „De ce... vă supuneţi la porunci ca acestea: Nu lua, nu gusta, nu atinge?" (Col.2, 20 – 21). Deoarece ceea ce precede şi ce urmează după acel pronume relativ „care" se referă la „reglementările filosofiei" colosene, este mult mai probabil că Pavel le descrie pe acestea din urmă ca fiind „umbra lucrurilor viitoare" (Col. 2, 17).

Susţinătorii „filosofiei" colosene afirmau probabil că „reglementările" lor reprezentau o reproducere, care îi făcea pe credincioşi în stare să aibă acces la realitate („plinătate"). Într-un astfel de caz, Pavel întoarce acest argument împotriva lor, spunând că reglementările lor „sunt numai o umbră a ceea ce avea să vină, dar trupul este al lui Hristos" (Col. 2, 17). Accentuând că Hristos este „trupul" şi „capul" (Col. 2, 17.19), Pavel arată că „umbra" aruncată de acele reglementări nu are o valoare semnificativă.

În lumina indicaţiilor de mai sus, conchidem că ceea ce Pavel numeşte „umbră trecută" nu este Sabatul, ci învăţăturile înşelătoare ale „filosofiei" colosene, care promova practici ascetice şi păzirea de zile sacre ca ajutor auxiliar pentru mântuire.

Sabatul sub joc încrucişat

(5) Sabatul din Coloseni 2, 16

„Reglementările" susţinute de „filosofia" coloseană nu aveau de-a face numai cu „mâncare şi băutură", ci şi cu timpuri sfinte, la care se referă ca „zi de sărbătoare, lună nouă sau sabat" (Col. 2, 16). Comentatorii sunt de acord că aceste trei cuvinte reprezintă o succesiune logică şi progresivă (anual, lunar şi săptămânal), precum şi o enumerare completă a timpurilor sacre. Interpretarea aceasta este validată de faptul că aceşti termeni apar într-o succesiune similară sau

inversă de cinci ori în Septiiaginta şi de mai multe ori în altă literatură.24

Unii văd „sabatele” – *sabbaton* – ca o referire la Sabatele ceremoniale anuale, mai degrabă decât la Sabatul săptămânal (Lev.23, 6 – 8.21.24 – 25.27 – 28.37 – 38).25 Dar o astfel de părere întrerupe succesiunea logică şi progresivă şi ignoră faptul că, în Septiiaginta, Sabatele ceremoniale anuale niciodată nu sunt numite simplu ca „sabat” (*sabbaton*), ci totdeauna prin expresia compusă „Sabatul Sabatelor” (*sabbata sabbaton*). Indicaţii ca acestea dovedesc în mod obligatoriu ca termenul *sabbaton* folosit în Coloseni 2, 16 nu se poate referi la niciunul din Sabatele ceremoniale anuale.

Zile lucrătoare. Forma plurală „Sabate” (*sabbaton*) este folosită în Scriptură spre a denumi nu numai Sabatul zilei a şaptea, ci şi întreaga săptămână (Septiiaginta greacă în Psalm 23, 1; 47, 1; 93, 1; Marcu 16, 2; Luca 24, 1; Fapte 20, 7). Faptul acesta sugerează posibilitatea că termenul „Sabat” se poate referi la zilele săptămânii ca un întreg.26 Părerea ultimă se armonizează mai bine cu succesiunea enumerării, care sugerează sărbători anuale, lunare şi săptămânale.

O succesiune similară, deşi în ordine inversă, este prezentată de Pavel în Galateni 4, 10, unde opune o învăţătură uimitor de asemănătoare, care include păzirea de „zile, luni, vremi şi ani”. Lista din Galateni începe cu „zile” (*hemeras*, plural), ceea ce sugerează posibilitatea că „Sabatele” din Coloseni se pot de asemenea referi la zilele săptămânii, în general, mai degrabă decât la Sabatul zilei a şaptea, în special.

Admiţând, de dragul cercetării, că „sabatele” din Coloseni se referă la Sabat sau includ ziua de Sabat, întrebarea de luat în considerare este:

Pavel şi Sabatul

Ce fel de păzire a Sabatului aveau să susţină învăţătorii falşi? Datele oferite de Coloseni sunt prea puţine spre a răspunde conclusiv la această întrebare. Totuşi, natura ereziei ne permite să conchidem că accentul riguros privind păzirea regulilor ascetice fără îndoială că avea să fie prelungit şi pentru păzirea Sabatului. Venerarea „elementelor universului” avea să afecteze şi păzirea Sabatului şi a timpurilor sacre, deoarece de obicei se credea că puterile astrale, care îndrumă stelele, stăpânesc atât calendarul, cât şi viaţa umană.27

Noi ştim că, în lumea păgână, Saturday (ziua zeului Saturn,

numele englezesc al zilei de sâmbătă) era privită ca o zi nenorocoasă, din cauza legăturii ei cu planeta Saturn.28 Având în vedere superstiţiile astrale dominante, asociate cu zilele săptămânii, orice păzire a Sabatului promovată de învăţătorii ascetici ai colosenilorcunoscuţi pentru închinarea lor la elementele lumii – putea fi numai o rigoare superstiţioasă. Avertizarea lui Pavel împotriva unui astfel de mod superstiţios de păzire a Sabatului avea să fie nu numai potrivită, ci şi de dorit. În acest caz, Pavel putea ataca *nu principiul* păzirii Sabatului, ci *funcţia şi motivaţia lui pervertite*, care au falsificat temelia mântuirii. Concluzia aceasta este confirmată de alte două texte ale lui Pavel (Rom. 14, 4 – 5; Gal. 4, 10), care urmează să fie luate în considerare acum.

Partea a II-a

SABATUL ÎN ROMANI ŞI GALATENI

(1) Sabatul în Epistola lui Pavel către Romani

Sabatul nu este menţionat în mod specific în Epistola lui Pavel către Romani. Totuşi, în capitolul 14, apostolul face deosebire între două feluri de credincioşi: cel „tare”, care credea că poate să mănânce „de toate”, şi cel „slab”, care mânca numai „verdeţuri” şi nu bea vin (Rom. 14, 2.21). Deosebirea se extindea şi la păzirea zilelor, aşa cum se arată în declaraţia lui Pavel: „Unul socoteşte o zi mai pe sus decât alta; pentru altul toate zilele sunt la fel. Fiecare să fie deplin încredinţat în mintea lui” (Rom. 14, 5).

Mulţi creştini susţin că Sabatul săptămânal intră în sfera acestei distincţii de respectare a zilelor. Ei presupun că acei credincioşi „slabi” preţuiau Sabatul mai mult decât pe celelalte zile, în timp ce cei „tari” tratau Sabatul ca fiind odihna zilelor de lucru. De exemplu, Biserica Mondială a lui Dumnezeu foloseşte Romani 14, 5 spre a demonstra că „Pavel nu i-a învăţat pe creştinii dintre Neamuri să păzească Sabatul. Cu siguranţă, el le-a spus că Sabatul nu era un domeniu în care trebuie să fim judecaţi”.29 „Aceasta pentru că s-a întâmplat ceva care schimbă temeiul relaţiei noastre cu Dumnezeu – răstignirea şi învierea lui Iisus Hristos. Din cauza aceasta, legilor vechiului legământ li s-a pus capăt. Zilele nu mai sunt o problemă pentru judecarea comportamentului”. 30 într-o înclinaţie similară, Ratzlaff conchide: „Zilele menţionate în acest capitol (Rom. 14, 5), pe care unii le respectă şi le păzesc mai presus de celelalte zile, sunt *probabil* zile de Sabat, cu toate că evidenţa nu este conclusivă”.31

Nicio referire la legea mozaică. Poate fi citit Sabatul în mod legitim în acest text? Răspunsul este „Nu!” pentru cel puţin trei motive. În primul rând, conflictul dintre cel „slab” şi cel „tare” privind dieta şi zilele nu poate fi trasat înapoi la legea mozaică. Cel „slab”, care „mănâncă numai verdeţuri” (Rom. 14, 2), nu bea vin (Rom. 14, 21) şi preţuieşte o zi mai mult (se pare pentru a posti) decât pe alta (Rom. 14, 5), nu poate

Pavel şi Sabatul revendica sprijin pentru astfel de convingeri din Vechiul Testament. Legea mozaică nu prescrie nicăieri vegetarianism strict, abstinenţă totală de la vin fermentat32 şi o preferinţă pentru zile de post.

În mod similar, cel „tare”, care „crede că poate mânca orice” (Rom. 14, 2) şi care preţuieşte toate zilele la fel, nu-şi revendică libertatea din legea mozaică, ci din credinţa ascetică derivată, se pare, din mişcările sectare. Întreaga discuţie nu este deci despre libertatea de a păzi Legea, ci priveşte „neimportante” scrupule de conştiinţă, dictate nu de precepte divine, ci de obiceiuri şi superstiţii omeneşti. Deoarece aceste diferite convingeri şi practici nu subminau esenţa Evangheliei, Pavel sfătuieşte la toleranţă şi respect mutual în această problemă.

Că nu este vorba de legea mozaică în Romani 14 este de asemenea arătat prin termenul *koinos* – „comun” –, care este folosit în versetul 14 spre a arăta hrana „necurată”. Termenul acesta este radical diferit de cuvântul *akathartos* – „impur” –, folosit în Leviticul 11 (Septiiaginta) spre a arăta hrana ilegală. Aceasta sugerează că discuţia nu era cu privire la mâncarea necurată după legea mozaică, ci cu privire la mâncarea curată, dar care, din cauza legăturii ei cu închinarea la idoli (cf. l lor. 8, 1 – 13), era privită de unii ca fiind *koinos* – „comun” –, adică trebuia evitată de creştini.

Al doilea punct de notat este că Pavel aplică principiul de bază „păzeşte în cinstea Domnului” (Rom. 14, 6) *numai* în cazul persoanei „care păzeşte ziua”. El nu spune niciodată opusul, şi anume: „cel care preţuieşte toate zilele la fel le preţuieşte în cinstea Domnului”. Cu alte cuvinte, cu privire la dietă, Pavel nu învaţă că cineva poate cinsti pe Domnul atât prin mâncare, cât şi prin abstinenţă (Rom. 14, 6); dar, cu privire la zile, el nici măcar nu admite că persoana care cinsteşte toate zilele la fel o face pentru Domnul. Astfel, Pavel nu îi aprobă pe cei care preţuiesc toate zilele la fel.

Păzirea Sabatului, pentru credincioşii „slabi”? în final, dacă, aşa cum se presupune în general, credinciosul cel „slab” era cel care păzea Sabatul, Pavel s-ar califica pe sine împreună cu cei „slabi”, deoarece el a păzit Sabatul şi alte sărbători iudaice (Fapte 18, 4.19; 17, 1.10.17; 20, 16). Totuşi, Pavel se vede pe sine ca „tare” („noi care suntem tari” – Rom. 15, 1); astfel că el nu se putea gândi la păzirea Sabatului când vorbeşte despre preferinţă privind zilele.

Sabatul sub foc încrucişat în sprijinul acestei concluzii este adus şi sfatul lui Pavel: „Fiecare să fie deplin încredinţat în mintea lui” (Rom. 14, 5). Este greu de înţeles cum putea reduce Pavel păzirea zilelor sfinte ca Sabatul, Pastele şi Cincizecimea la o problemă de convingere personală, fără să fi explicat vreodată motivul pentru aceasta. Este în mod deosebit surprinzător, deoarece el munceşte timp îndelungat să explice pentru ce nu mai era obligatorie circumciziunea pentru Neamuri.

Dacă Pavel i-ar fi învăţat pe convertiţii dintre Neamuri că păzirea Sabatului este o problemă personală, creştinii iudei ar fi fost gata să atace îndrăzneala lui de a înlătura legea Sabatului, aşa cum au făcut şi cu privire la circumciziune (Fapte 21, 21). Faptul că nu există nicio aluzie despre o astfel de controversă în Noul Testament arată că Pavel n-a descurajat niciodată păzirea Sabatului şi nu a încurajat, în schimb, păzirea duminicii.33

Nicio aluzie la conflict. Preferinţa cu privire la zile din Epistola lui Pavel către Romani probabil că avea de-a face cu zile de post, mai degrabă decât cu zile de sărbătoare, deoarece contextul se ocupă cu abţinerea de la mâncare şi vin (Rom. 14, 2.6.21). În sprijinul acestei păreri vine Didache (cap.8), care le porunceşte creştinilor să postească miercurea şi vinerea, mai degrabă decât lunea şi joia, ca iudeii.

Pavel refuză să discute despre chestiuni personale, ca postul, deoarece el recunoaşte că exerciţiile spirituale pot fi îndeplinite pe căi diferite. Lucrul principal pentru Pavel este să „urmărim lucrurile care duc la pacea şi zidirea noastră” (Rom. 14, 19).

Dacă, în biserica romană, conflictul ar fi fost cu privire la păzirea zilelor sfinte, problema ar fi fost mai evidentă decât cea despre dietă. La urma urmei, obiceiurile de a mânca sunt o chestiune privată, dar păzirea Sabatului este un exerciţiu religios public, al întregii comunităţi. Orice dezacord asupra acestuia din urmă ar fi fost nu numai demn de atenţie, ci şi inflamatoriu.

Faptul că Pavel consacră 21 de versete discuţiei despre hrană şi mai puţin de două versete (Rom. 14, 5.6) celei despre zile sugerează că acestea din urmă erau o problemă foarte limitată pentru biserica romană, probabil pentru că aceasta avea de-a face cu o convingere particulară privind meritul de a face anumite exerciţii spirituale, precum a posti în unele zile speciale.

Pavel şi Sabatul 273

În lumea romană, exista o credinţă superstiţioasă că anumite zile erau mai favorabile decât altele pentru întreprinderea unor proiecte speciale. Părinţii (duhovniceşti) i-au mustrat adesea pe creştini pentru adoptarea unei astfel de mentalităţi superstiţioase.34 Este posibil ca Pavel să facă aluzie la o astfel de problemă, care pe vremea lui era încă prea mică spre a merita multă atenţie. Deoarece practicile acestea n-au subminat esenţa Evanghelici, Pavel îndeamnă la toleranţă şi respect mutual cu privire la această problemă. În lumina acestor consideraţii, conchidem că păzirea Sabatului nu poate fi inclusă în „zilele" din Romani 14, 5.

(2) Sabatul în Epistola lui Pavel către Galateni în Galateni, ca şi în Romani, nu există o referinţă specială la Sabat. Totuşi, Pavel menţionează că unii creştini galateni s-au circumcis (Gal. 6, 12; 5, 2) şi au început să păzească „zile, luni, vremi şi ani" (Gal. 4, 10).

În multe privinţe, polemica din Galateni 4, 8 – 11 este izbitor de asemănătoare celei din Coloseni 2, 8 – 23. În ambele locuri, este descrisă păzirea vremurilor sfinte ca robie faţă de „elemente". Totuşi, în Galateni, denunţarea „învăţătorilor falşi" este mai puternică. Ei sunt socotiţi ca „anatemizaţi" (Gal. 1, 8.9), pentru că învăţau o „Evanghelie diferită", învăţătura lor că păzirea de zile şi vremi era necesară pentru îndreptăţire şi mântuire a pervertit tocmai inima Evangheliei (Gal. 5, 4).

Zile păgâne sau ziua de Sabat? întrebarea care trebuie pusă este dacă „zilele" (*hemerai* – Gal. 4, 10) păzite de galateni erau zilele de sărbătoare superstiţioase păgâne sau ziua de Sabat biblică. Unii comentatori susţin, pe baza pasajului paralel din Coloseni 2, 16, unde „sabatele" sunt menţionate în mod explicit, că „zilele" amintite în Galateni erau Sabatele biblice ale zilei a şaptea.35

Ratzlaff afirmă în mod categoric această părere, spunând: „Noi avem o referire clară la Sabatul zilei a şaptea în acest pasaj (Gal. 4, 10) pentru următoarele patru motive: (1) Contextul Epistolei către

Galateni, inclusiv capitolul 4, se ocupă de cei care doresc să fie sub lege. (2) Folosirea de către Pavel a „lucrurilor elementare” se referă de obicei, dacă nu totdeauna, la ceea ce este cuprins în vechiul legământ. (3) Galatenii păzeau

Sabatul sub foc încrucişat zile, luni, vremi şi ani, repunându-se astfel sub legea vechiului legământ. (4) Adunările acestea sunt enumerate în ordine”.36

Compararea textelor din Coloseni 2, 16 şi Galateni 4, 10.

Problema fundamentală cu cele patru motive ale lui Ratzlaff este că ele se întemeiază pe presupunere gratuită, mai degrabă decât pe o analiză atentă a textului. În contextul imediat, Pavel le aminteşte galatenilor că, înainte de a se creştina, ei „erau sub robia învăţăturilor începătoare ale lumii” (Gal. 4, 3). „Învăţăturile începătoare” – *stoikeia tou kosmou* – (spiritele elementare) n-au nimic de-a face cu vechiul legământ, deoarece legea mozaică era necunoscută galatenilor în vremea lor păgână. Cei mai mulţi învăţaţi interpretează „elementele” ca elemente de bază ale lumii, precum pământ, apă, aer şi foc, sau zeii astrali păgâni care erau acreditaţi cu stăpânirea destinului uman.37

Contextul arată clar că Pavel îi mustră pe galateni pentru că s-au întors la vremurile păgâne, revenind la calendarul lor păgân. Astfel că problema nu este adoptarea de către ei a zilelor sfinte iudaice, ci întoarcerea lor la păzirea zilelor superstiţioase păgâne. Pavel lămureşte acest subiect: „Odinioară, când nu cunoşteaţi pe Dumnezeu, eraţi robiţi celor ce, din firea lor, nu sunt dumnezei. Dar acum, după ce aţi cunoscut pe Dumnezeu, sau mai bine zis, după ce aţi fost cunoscuţi de Dumnezeu, cum vă mai întoarceţi iarăşi la acele învăţături începătoare, slabe şi sărăcăcioase, cărora vreţi să vă supuneţi din nou? Voi păziţi zile, luni, vremi şi ani” (Gal. 4, 8 – 10).

Două articole recente ale lui Tory Martin, publicate în *New Testament Studies* şi *Journal of Biblical Literature*, aduc o contribuţie însemnată înţelegerii textului în discuţie. Martin arată că păzirea schemei vremurilor care se află în Galateni 4, 10 („zile, luni, vremi şi ani”) este clar deosebită de cea care se află în Coloseni 2, 16 („o sărbătoare, o lună nouă sau sabate”). El arată că, în timp ce lista din Coloseni 2, 16 este fără îndoială iudaică, deoarece categoriile temporale de sărbătoare – lună nouă şi sabate – sunt caracteristice calendarului religios iudaic, lista din Galateni 4, 10, de „zile, luni, vremi şi ani”, „descrie calendarul păgân, inacceptabil pentru Pavel şi

comunităţile lui”.38

Martin îşi extinde concluzia prin examinarea nu numai a structurii calendarelor păgâne, 39 ci în mod special a contextului imediat, unde Pavel

Pavel şi Sabatul condamnă încercarea galatenilor de a se întoarce la practicile lor păgâne (Gal. 4, 8 – 9), revenind la folosirea calendarului lor păgân. „Aşa cum arată clar contextul imediat, Pavel este îngrijorat că a lucrat în zadar pentru galateni, deoarece s-au întors la viaţa lor păgână de mai înainte, aşa cum este evidenţiat prin faptul că socotesc timpul ca înainte de convertire. Legătura cu idolatria şi zeităţile false, ce reiese din felul în care marchează timpul, conform cu această schemă păgână, este egală cu lepădarea Evangheliei lui Pavel şi a singurului şi adevăratului Dumnezeu pe care îl vesteşte ea (Gal. 4, 8 – 9). De aceea, Galateni 4, 10 stipulează că, atunci când galatenii au acceptat Evanghelia lui Pavel, cu aversiunea ei faţa de idolatrie (Gal. 4, 8), au renunţat la metoda lor păgână de socotire a timpului. O comparaţie a acestor liste demonstrează că, în convertirea celor dintre Neamuri la Evanghelia lui Pavel, se include respingerea schemei de timp păgâne, în favoarea calendarului liturgic iudaic”. 40

Adoptarea de către Neamuri a calendarului iudaic. Concluzia lui Troy Martin – că, în urma convertirii Neamurilor la Evanghelie, acestea au lepădat calendarul lor păgân, întemeiat pe închinare idolatră la mulţi zei, şi au adoptat calendarul religios iudaic, transformat prin venirea lui Hristos – reprezintă, după părerea mea, o breşă însemnată în înţelegerea continuităţii dintre iudaism şi creştinism.

Referirile lui Pavel la timp reflectă clar că el a adoptat calendarul religios iudaic, deşi modificat şi transformat prin venirea lui Hristos. De exemplu, în 1 Cor. 16, 2, Pavel recomandă un plan de strângere de fonduri pentru biserica din Ierusalim. Planul consta din punerea de bani deoparte acasă – *kata mian sabbaton*, adică „în fiecare întâia zi după Sabat”. Pavel nu foloseşte numele dominant păgân de *dies solis* – ziua soarelui –, ceea ce descoperă că el i-a învăţat pe convertiţii dintre Neamuri să-şi organizeze viaţa după calendarul iudaic.

În aceeaşi epistolă, Pavel făureşte un argument întemeiat pe sărbătoarea Paştelor şi a pâinii nedospite, pentru a-i îndemna pe corinteni „să prăznuim dar praznicul” (1 Cor. 5, 6 – 8). Argumentul întreg şi îndemnul de a păzi Pastele ar fi fost fără sens pentru

comunitatea Neamurilor din Corint, dacă Pavel n-ar fi învăţat calendarul religios iudaic. În lumina acestor considerente, conchidem împreună cu Martin că, „deşi referinţele privind timpul sunt rare în epistolele lui Pavel, 1 Corinteni constituie o

Sabatul sub foc încrucişat dovadă puternică a adoptării de către Pavel a practicii iudaice, care marca timpul prin sărbători şi Sabate”.41

Aderarea creştină la calendarul iudaic este deosebit de evidentă în cartea Faptele Apostolilor. De repetate ori, Pavel vesteşte Evanghelia în sinagogi şi în aer liber în Sabat (Fapte 13, 14.44; 16, 13; 17, 2). În Troa, Pavel le vorbeşte credincioşilor în prima zi după Sabat (*mia ton Sabbaton*) (Fapte 20, 7). „Descrierea lui Pavel din Faptele Apostolilor”, aşa cum arată Martin, „dovedeşte că şi creştinii marcau timpul prin segmente de sărbători şi Sabate”. 42 Concluzia aceasta este clar sprijinită de textul din Coloseni 2, 16, unde găsim standardul nomenclaturii iudaice de sărbători anuale, lunare, de luni noi şi Sabate săptămânale.

Dacă Pavel şi-a învăţat comunităţile să refuze calendarul păgân, unde zilele erau numite după zeii planetari şi lunile după împăraţii zeificaţi, şi să socotească timpul conform cu calendarul religios iudaic, aceasta nu înseamnă în mod necesar că el i-a învăţat să practice ritualuri religioase iudaice. Romanii înşişi au înlocuit, tocmai înainte de apariţia creştinismului, „săptămâna lor de opt zile” – *nundinum* – cu săptămâna iudaică de şapte zile şi au adoptat în primul secol Sabatul iudaic, drept noua lor zi de odihnă şi sărbătoare, fără a adopta concomitent ritualurile iudaice.43 Prin aceeaşi mărturie, Pavel i-a învăţat pe convertiţii dintre Neamuri să socotească timpul conform cu calendarul religios iudaic, fără a aştepta ca ei să practice ritualurile asociate cu el. Un bun exemplu este părerea lui Pavel despre noua însemnătate a sărbătorii Paştelui şi a pâinii nedospite în lumina jertfei lui Hristos (1 Cor. 5, 6 – 8).44

Motivaţie superstiţioasă. Cercetarea noastră anterioară arată că, în Galateni 4, 10, categoriile privind timpul („zile, luni, vremi şi ani”) sunt păgâne, nu iudaice, ca lista din Coloseni 2, 16. A susţine, aşa cum face Ratzlaff, că galatenii păzeau zilele sfinte ale vechiului legământ înseamnă a ignora contextul imediat, unde Pavel vorbeşte despre categoriile de timp păgân la care galatenii s-au întors.

Păzirea de către galateni a timpurilor sacre păgâne era motivată de credinţa superstiţioasă în influenţele astrale. Acest lucru este

sugerat de învinuirea adusă de Pavel că adoptarea de către ei a acestor practici era egală cu întoarcerea la fosta lor supunere faţă de învăţături începătoare şi demoni (Gal.4, 8.9).

Pavel şi Sabatul

Pavel nu era interesat să expună ideile superstiţioase legate de aceste păziri, ci să conteste tot sistemul mântuirii inventat de falşii învăţători galateni. Condiţionând îndreptăţirea şi acceptarea de către Dumnezeu de astfel de lucruri, ca circumciziunea şi păzirea zilelor şi a vremurilor păgâne, galatenii făceau ca mântuirea să fie dependentă de realizări omeneşti. Aceasta era pentru Pavel o trădare a Evangheliei: „Voi, care voiţi să fiţi socotiţi neprihăniţi prin Lege, v-aţi depărtat de Hristos; aţi căzut din har” (Gal. 5, 4).

În cadrul acestui context trebuie să fie înţeleasă denunţarea de către Pavel a păzirii de zile şi vremi. Dacă motivaţiile pentru aceste păziri n-ar fi subminat principiul vital al îndreptăţirii prin credinţa în Iisus Hristos, Pavel ar fi recomandat numai toleranţă şi respect, aşa cum face în Romani 14. Dar motivaţia pentru aceste practici a falsificat tocmai temelia mântuirii. Astfel că apostolul n-are de ales decât să le respingă energic. În Galateni, ca şi în Coloseni deci, Pavel nu se opune principiului păzirii Sabatului, ci mai degrabă folosirii pervertite a păzirilor cultice desemnate să promoveze mântuirea ca o realizare omenească, mai degrabă decât ca dar divin al harului.

Concluzie

Din studiul atitudinii lui Pavel faţă de Lege, în general, şi faţă de Sabat, în special, rezultă mai multe concluzii.

(1) Cele trei texte (Col. 2, 14 – 16; Rom. 14, 5; Gal. 4, 10), în general aduse ca dovadă a respingerii de către Pavel a Sabatului, nu se ocupă cu validitatea poruncii Sabatului pentru creştini, ci mai degrabă cu practici ascetice şi cultice, care subminează (mai ales în Coloseni şi Galateni) principiul vital al îndreptăţirii prin credinţă în Iisus Hristos.

(2) în textul crucial din Coloseni 2, 16, avertizarea lui Pavel nu este împotriva validităţii păzirii Sabatului şi a sărbătorilor ca atare, ci împotriva falşilor învăţători, care legiferau felul păzirii lor. În mod implicit, Pavel exprimă mai degrabă aprobarea decât dezaprobarea păzirii lor. Oricare condamnare are de-a face cu *pervertirea unui precept*, mai degrabă decât cu *preceptul în sine*.

(3) Toleranţa lui Pavel cu privire la dietă şi zile (Rom. 14, 3 – 6) arată că el nu voia să promoveze părăsirea Sabatului şi adoptarea, în

schimb, a păzirii duminicii. Dacă ar fi făcut aşa, ar fi avut de-a face cu dispute

Sabatul sub joc încrucişat nesfârşite ale apărătorilor Sabatului, mai ales printre iudeii creştini. Absenţa oricărei urme de polemici de felul acesta este probabil cea mai grăitoare dovadă despre respectul lui Pavel pentru instituţia Sabatului.

În analiza finală, atitudinea lui Pavel faţă de Sabat trebuie să fie determinată nu pe baza denunţării de către el a păzirilor eretice şi superstiţioase care puteau să influenţeze păzirea Sabatului, ci mai degrabă pe baza atitudinii lui generale faţă de Lege.

Neînţelegerea adevărului că Pavel respinge Legea ca metodă a mântuirii, dar că o susţine ca standard moral al comportamentului creştin, a fost cauza rădăcinii multor înţelegeri greşite a atitudinii lui Pavel faţă de Lege, în general, şi faţă de Sabat, în special. Fie ca studiul acesta să contribuie la clarificarea acestei înţelegeri greşite şi să ne permită să descoperim, împreună cu Pavel, că „Legea este bună, dacă cineva o întrebuinţează bine" (1 Tim. 1, 8).

Note

1. Pentru un scurt studiu istoric al acestei interpretări, vezi Samuele Bacchiocchi, „Pavel şi Sabatul" din *From Sabbath to Sunday* (Roma 1977), Apendice, pp. 339 – 343.

2. Paul K. Jewett, *The Lord's Day*: *Atheological Guide to the Christian Day of Worship* (Grand Rapids, 1971), p. 45.

3. „The Sabbath în Acts and the epistles", Bible Study by the Worldwide Church of God publicată în pagina lor web (www.weg.org, September, 1998), p. 2.

4. *Ibid*.

5. Dale Ratzlaff, *Sabbath în Crisis*: *Transfer*/*Modification*? *Reformation*/*Continuation*? *Fulfilment*/*Transformation*? (*Applegate*, Califonia, 1990), pp. 173 – 174.

6. *Ibid*., $.*174*.

1. Comentând textul din Coloseni 2, 14.15, Ratzlaff scrie: „Ce era zapisul cu poruncile lui care au fost pironite pe cruce? în context, Pavel vorbea despre vechiul legământ" (nota 5, p. 156). Aceasta nu poate fi adevărat, pentru că, în context, Pavel respinge erezia coloseană, afirmând plinătatea iertării lui Dumnezeu.

8. Dale Ratzlaff (nota 5), pp. 155, 156.

9. *Ibid*., p. 156.

10. *Ibid*., *pp*. 156 – 161.

Pavel şi Sabatul

11. Eduard Lohse, *A Commentary on the epistles to the Colossians and to Philemon* (Philadelphia, 1971), p. 116. Într-o inspiraţie similară, Herold Weiss subliniază că, în argumentaţia lui Pavel (Col. 2, 8 – 19), legea „nu joacă niciun rol" („The Law in the epistle to the Colossians", *The Catholic Biblicul Quaterly* 34 [1972]: 311).

12. Douglas R. De Lacey, „The Sabbath/Sunday Question and the Law in the Pauline Corpus", *From Sabbath to the Lord's Day*. *A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. Donald A. Carson (Grand Rapids, 1982), p.173. Sublinierea noastră.

13. Pentru lungimea listei comentatorilor care interpretează *cheirographon* – zapisul – fie ca o „adeverinţă de datorie" ca rezultat al călcărilor noastre de lege, fie ca o „carte care conţine raportul păcatelor", vezi Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*. *A Historical Investigation of the rise of Sunday Observanee* in Early *Christianity* (Roma 1977) Apendice, pp. 349, 350.

14. Martin Luther, „Wider die himmlischen Propheten" în *Sämtliche Schriften*, ed. by Johann georg Walch (1890), vol. XX, col. 148.

15. Dale Ratzlaff (nota 5), p. 163.

16. *Ibid*., pp.161 – 162.

17. Douglas R. De Lacey (nota 12), p. 182.

18. *Ibid*., sublinierea noastră.

19. Troy Martin, „Pagan and Judeo-Christian Time-keeping Schemes în Galaţians 4, 10 and Colossians 2, 16", *New Testament Studies* 42 (1996), p. 111.

20. Eduard Lohse (nota 11), p. 155.

21. Pentru texte şi discuţie, vezi G. Bomhamm „JL*akanon,* Th*eological Dictionary of* the *New Testament,* ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids 1967), vol.4, p.67; de asemenea J. Behm scrie în acelaşi Th*eological Dictionary of the New Testament,* IV, p. 297: „Grecii şi romanii ştiau că abstinenţa face receptive revelaţiile estatice".

22. Pentru o discuţie asupra textului din Coloseni 2, 17, vezi Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (nota 1), pp. 356 – 357.

23. Eduard Lohse (nota 11), p. 116.

24. Vezi Septiiaginta despre 2 Cronici 2, 4; 31, 3; Neem. 10, 33; Ezech. 45, 17; Osea 2, 11 De asemenea *Jub*. 1, 14; *Jos*. *Ber*. 3, 11; Justin, *Dialogue with Trypho* 8: 4.

25. Vezi *The Seventh-Day Adventist Bible Commentary* (Washington D.C. 1957), voi 7, pp. 205 – 206.

26. Aceasta este părerea lui Norbert Hugede, *Commentaire de l'Epire aux Colossiens* (Paris 1969), p. 144. Despre folosirea de „Sabate" la plural spre

Sabatul sub joc încrucişat a desemna săptămâna ca un tot, vezi Eduard Lohse (nota 11), pp. 7, 20.

27. Günter Bomhamm accentuează această părere când scrie: „Pavel menţionează lună nouă şi Sabat (Col.2, 16), zile, luni, vremi şi ani (Gal.4, 10, adică, în fiecare caz, zilele şi vremile care nu se află sub semnul istoriei mântuirii, ci sub semnul ciclurilor periodice din natură, adică cele care corespund cu mişcarea stelelor („The Heresy of Colossians", în Fred O. Francis şi Wayne A. Meeks, ed., *Conflict* at *Colosse*, *ZBL Sources of Biblicul Study* 4, 1973, p. 131.

28. Texte şi discuţie sunt de găsit la Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (nota 1), pp. 173 f şi 243.

29. „Paul and the Sabbath", studiu biblic pregătit de Biserica Mondială a lui Dumnezeu şi afişat la pagina web a lor (www.weg.org, septembrie 1998), p. 1.

30. „The Sabbath în Acts and the epistles", studiu biblic pregătit de Biserica Mondială a lui Dumnezeu şi afişat la pagina ei de web (www.weg.org, septembrie 1998), p. 2.

31. Dale Ratzlaff (nota 5), p.169.

32. Jurământul nazireu cuprindea abstinenţă de la toate produsele strugurilor (Num. 6, 2 – 4). Dar acesta era un jurământ vremelnic şi voluntar. Unii, ca Samuel (1 Sam. 1, 11) şi Ioan Botezătorul (Luca 1, 15), erau nazirei pentru toată viaţa. Dar n-avem niciun raport despre o persoană care să facă un jurământ voluntar pe viaţă. Jurăminte perpetue erau făcute de părinţi în contul copiilor. Recabiţii aveau o viaţă nomadă în corturi şi se abţineau de la orice băuturi îmbătătoare (Ier. 35, 1 – 19). Pentru un studiu despre învăţătura biblică cu privire la folosirea băuturilor alcoolice, vezi Samuele Bacchiocchi, *Wine in the Bible* (Berrien Springs, Michigan, 1989). Studiul meu arată că Biblia dezaprobă folosirea vinului fermentat, dar aprobă consumarea vinului nefermentat, numit de obicei „suc de struguri" (must).

33. Paul J. Jewett în mod înţelept recunoaşte că, „dacă Pavel ar fi prezentat închinarea de duminică printre Neamuri, probabil că

opoziţia l-ar fi acuzat de îndrăzneala de a înlătura legea Sabatului, cum a fost cazul cu ritualul circumciziunii (Fapte 21, 21)" (nota 2), p. 57.

34. Pentru texte şi discuţie, vezi Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (nota 1), p. 254.

35. Vezi, de exemplu, Willy Rordorf, *Sunday*: *The History* of the *Day of Rest and Worship in the eariies Centuries of the Christian Church* (Philadelphia, 1968), p. 131; C.S. Mosna, *Storia de la Domenica dalie Origini Fino agii Inizi dee! VSecolo* (Roma, 1969), p.183.

36. Dale Ratzlaff (nota 5), p. 165.

Pavel şi *Sabatul*

37. Pentru discuţia părerilor ştiinţifice cu privire la însemnătatea lui *stoikeia*, vezi Samuuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (nota 1), pp. 344 – 345.

38. Troy Martin (nota 19), p. 119. Vezi şi, de acelaşi autor, „But Let Everyone Discern the Body of Christ (Coloseni 2, 17)", *Journal of Biblicalliterature* 114/2 (1995), p. 255.

39. Pentru o discuţie despre calendarul păgân, vezi şi Bickerman, *Chronology of the Ancient World* (Ithaca, New York, 1968), pp. 70 – 79.

40. Troy Martin (nota 19), pp. 117, 119.

41. *Ibid*., *pp*. 108 – 109.

42. Ibid. p. 109.

43. Adoptarea romană a săptămânii planetare de şapte zile tocmai înainte de începutul creştinismului este discutată într-o bună măsură în cartea lui Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (nota 1), pp. 238 – 251.

44. Pentru o discuţie despre păzirea şi semnificaţia Pastelor şi a pâinii nedospite în Noul Testament, vezi Samuele Bacchiocchi, *God*'s *Festivals în Scripture and History*: *Volume 1*: *The Springs Festivals* (Berrien Springs, Michigan, 1995, pp. 75 – 77).

Capitolul 7

REDESCOPERIND SABATUL

Un paradox al vremurilor noastre este că, în timp ce unii creştini resping Sabatul ca o instituţie a vechiului legământ pironit pe cruce, alţi creştini, în număr din ce în ce mai mare, descoperă continuitatea şi valoarea Sabatului pentru viaţa noastră de tensiune şi nelinişte.

În capitolele anterioare, am examinat originea şi dezvoltarea teologiei anti-Sabat, manifestate astăzi mai ales în teologia

dispensaţionalistă şi a „noului legământ”, care reduce Sabatul la o instituţie iudaică a vechiului legământ, căreia i s-a pus capăt la cruce. Noi am aflat că o astfel de teologie frânge unitatea şi continuitatea planului de mântuire şi ignoră întinderea cosmică a Sabatului, care cuprinde creaţiunea, răscumpărarea şi restaurarea finală.

Un număr crescând de cugetători creştini descoperă că părerea abrogării Sabatului nu derivă din Scriptură, ci din teologia „creştină” de dispreţ faţă de iudei şi religia lor. Teologia aceasta îşi are originea în biserica primară şi a năpăstuit creştinătatea pe parcursul istoriei ei, pricinuind pierderea preţioasei moşteniri iudaice a credinţei creştine prin susţinerea unei discontinuităţi radicale între Vechiul şi Noul Testament, Lege şi Evanghelie, Sabat şi duminică.

În dorinţa lor de a descoperi rădăcinile biblice şi iudaice ale creştinismului, mulţi creştini aruncă o privire proaspătă asupra instituţiilor, precum Sabatul, care mult timp a fost privit ca o trăsătură caracteristică a iudaismului. Spre surprinderea lor, ei descoperă, aşa cum arată Dorothy Bass în articolul ei „Redescoperirea Sabatului”, că „practica păzirii Sabatului poate fi un cadou care aşteaptă să fie despachetat, o afirmare că nu suntem fără ajutor în reînnoirea căilor vieţii pe care o dorim atât de mult”.1

Obiectivele acestui capitol. Capitolul acesta urmăreşte două obiective majore. În primul rând, este raportată, pe scurt, redescoperirea Sabatului de către învăţaţi, organizaţii religioase şi oameni de diferite

Sabatul sub foc încrucişat convingeri religioase, cu speranţa că acest raport va contracara orice impresie negativă pe care au putut s-o dobândească unii cititori din lectura capitolelor precedente despre diferitele argumente folosite de obicei spre a ataca validitatea şi valoarea Sabatului.

După citirea atât de multor pagini despre focul încrucişat al controversei care înconjoară azi Sabatul, unii pot fi ispitiţi să creadă că Sabatul *este* în criză, aşa cum sugerează titlul cărţii lui Dale Ratzlaff. Adevărul este că Sabatul n-a fost niciodată în criză, pentru că el este o instituţie divină. Principiile morale ale lui Dumnezeu nu sunt un subiect pentru criză. Redescoperirea Sabatului de către creştini de diferite convingeri religioase confirmă faptul că Sabatul nu este în criză. El asigură încă odihnă şi reînnoire celor care acceptă invitaţia lui Dumnezeu de a se face liberi şi disponibili pentru El în sfânta Lui zi de

Sabat.

Al doilea obiectiv al acestui capitol este să exploreze, pe calea concluziei cărţii întregi, cum îi face în stare Sabatul pe credincioşi să experimenteze odihna şi reînnoirea vieţii lor. Această secţiune finală este o reflectare practică, având în centru pe Hristos, intenţionată să-i ajute pe oameni să descopere Sabatul ca zi de sărbătoare plină de bucurie, o sărbătoare a iubirii creatoare şi mântuitoare a lui Dumnezeu.

Două feluri de sabatarieni. Astăzi, redescoperirea Sabatului capătă două forme diferite. Pe de o parte, unii creştini reexaminează însemnătatea şi funcţia biblică a Sabatului pentru a dezvolta un model „biblic" de păzire a duminicii. Pe aceşti oameni îi putem numi „sabatarieni de duminica", pentru că ei cred în păzirea duminicii ca fiind Sabatul lor biblic. Ei urmează tradiţia reformată, calvinistă, care acordă proeminenţă aspectului moral al poruncii Sabatului, considerând păzirea unei zile de odihnă şi închinare ca o orânduire a creaţiunii pentru omenire. În consecinţă, ei promovează păzirea duminicii ca o înlocuire şi continuare legitimă a Sabatului Vechiului Testament.

Contrar creştinilor dispensaţionalişti şi a celor din „noul legământ", care accentuează radicala discontinuitate între Sabat (pe care-l văd ca un semn al vechiului legământ) şi duminică (pe care ei o văd ca semn al noului legământ), sabatarienii de duminica recunosc unitatea şi continuitatea fundamentală care există între Vechiul şi Noul Testament.

Redescoperind Sabatul între Sabat şi duminică. Drept urmare, ei sunt doritori să redescopere părerea biblică despre Sabat, pentru a înţelege mai bine cum trebuie să fie păzită duminica.

Pe de altă parte, tot mai mulţi creştini resping poziţia de compromis a sabatarienilor de duminica şi doresc să redescopere Sabatul ca ziua a şaptea biblică, atât în termeni ai semnificaţiei, cât şi ai experienţei lui. Aceşti sabatarieni de ziua a şaptea simt nevoia de a regăsi rădăcinile biblice şi iudaice ale credinţei creştine şi de a se reîntoarce la credinţa şi practicile bisericii apostolice.

Redescoperirea Sabatului, atât de către sabatarienii de ziua a şaptea, cât şi de către sabatarienii de duminica, este motivată şi de înţelegerea că valorile Sabatului ca zi pentru reînnoire sipirituală, fizică, morală şi socială sunt esenţiale pentru revitalizarea experienţei

religioase a milioane de creştini de astăzi.

În interesul clarităţii, capitolul acesta este împărţit în trei părţi: (1) redescoperirea Sabatului de către sabatarienii de duminica, (2) redescoperirea Sabatului de către sabatarienii de ziua a şaptea şi (3) redescoperirea Sabatului ca zi de odihnă a lui Hristos pentru nelinişteea umană.

Partea I

REDESCOPERIREA SABATULUI DE CĂTRE SABATARIENII DE DUMINICA

Păzirea deplină a Sabatului. Un bun exemplu de redescoperire a Sabatului ca model pentru păzirea duminicii este cartea *Keeping the Sabbath Wholly*: *Ceasing*, *Resting*, *Embracing*, *Feasting*, de Marva J. Dawn, un teolog luteran.2 Cu o intuiţie înviorătoare, ea captează semnificaţia şi experienţa Sabatului din Scriptură şi din viaţa poporului iudeu. De exemplu, Dawn scrie: „Toate marile idei ale credinţei noastre creştine sunt subliniate în păzirea de către noi a Sabatului. *Încetarea* activităţii în Sabat adânceşte pocăinţa noastră pentru multele feluri în care nu reuşim să ne încredem în Dumnezeu şi încercăm să ne creăm propriul nostru viitor. *Odihna* Sabatului întăreşte credinţa noastră în plinătatea harului divin. *îmbrăţişarea* Sabatului ne invită să aplicăm practic adevărurile credinţei noastre la valorile şi la stilul nostru de viaţă. *Sărbătorirea* Sabatului înalţă simţământul speranţei noastre escatologice – bucuria actualei noastre speranţe pentru iubirea lui Dumnezeu şi pregustarea ei pentru bucuria viitoare”.3 Când am auzit-o pe Marva Dawn prezentând punctele principale ale cărţii ei la International Sabbath Symposium, sponsorizat de Universitatea din Denver, în perioada 24 – 26 mai 1989, am fost ispitit să merg în faţă şi să-i întind mâna dreaptă a părtăşiei în propria mea biserică adventistă de ziua a şaptea. Simţeam că ea a făcut o lucrare minunată, prinzând unele dintre semnificaţiile şi experienţele Sabatului. Dar tresărirea mea a fost potolită când am citit apendicele cărţii ei, unde explică felul în care să se păzească Sabatul creştin – de la apusul zilei de Sâmbătă până la apusul zilei de duminică. Încercarea lui Dawn de a investi duminica cu semnificaţia şi experienţa Sabatului ignoră faptul fundamental că duminica nu este Sabat. Cele două zile, aşa cum am arătat în capitolul 1, sunt diferite în originea, semnificaţia şi experienţa lor.

„Numeşte Sabatul încântător”. Un alt exemplu de redescoperire

a Sabatului, ca model pentru păzirea duminicii, este articolul „Caii the Sabbath Delightful”, publicat în *The Lutheran*, pe 16 martie 1983.

Redescoperind Sabatul

Autoarea, Judith Fiedler Finn, avocat, a descoperit Sabatul adresându-se iudeilor din localitatea ei. Ea a descoperit că „Sabatul, ca timp, este un sanctuar. De fapt, el este un timp în care putem începe experienţa veşniciei şi a păcii”.4 Totuşi, ea a hotărât că, pentru familia ei, alegerea cca. mai practică era să facă din duminică sabatul lor. În ciuda protestului iniţial al soţului ei, ea scrie: „Noi ne-am avântat, spunând-o pe şleau’: Nicio lucrare, de sâmbătă de la apus până duminică la apus”.5 Ea continuă să explice cum sărbătoreşte familia ei duminica asemenea Sabatului biblic. Încercarea lui Finn de a sărbători duminica de la apus la apus, ca şi când ar fi Sabatul, ignoră realitatea istorică, şi anume că esenţa păzirii duminicii n-a fost niciodată un timp consacrat, ci participare la liturghie sau la o slujbă la biserică. Recunoaşterea acestei realităţi a făcut ca Biserica Romano-Catolică, precum şi peste 4.000 de biserici protestante din USA* să devanseze serviciile bisericeşti de duminica pentru sâmbătă seara, spre a se acomoda cei care nu sunt în măsură sau nu sunt dispuşi să meargă la biserică duminică dimineaţa. Aceasta poate fi destul de bine pentru păzirea duminicii, dar nu este destul de bine pentru păzirea Sabatului, pentru că esenţa acestuia din urmă nu este, în primul rând, a merge la biserică, ci a da prioritate, în viaţa şi cugetarea ta, zilei a şaptea timp de 24 de ore.

„Redescoperind Sabatul”. Articolul „Redescoperind Sabatul”, scris de Dorothy C. Bass şi publicat în *Christianity Today*, pe 1 septembrie 1997, oferă un alt exemplu potrivit de sabatarianism-duminical. Bass vorbeşte despre Sabat ca fiind „cea mai provocatoare disciplină spirituală pentru creştinii contemporani”.7 Ea scrie în mod elocvent că, „pe măsură ce se iveşte noul secol, practica păzirii Sabatului poate fi darul care aşteaptă să fie despachetat, o confirmare că nu suntem fără ajutor în încercarea de reînnoire a felului de viaţă după care dorim atât de mult”.8

În articolul său, Bass doreşte să despacheteze cadoul Sabatului, aducându-l să potrivească duminica cu ceea ce se poate numi „cutia cu darul Sabatului”. Dar aceasta nu merge, pentru că duminica nu este Sabatul. De fapt, Bass are o problemă de judecat, de exemplu: „Ce este – afară de mergerea la biserică – păzirea Sabatului creştin (a

duminicii)?” 9

Sabatul sub foc încrucişat

Ea sugerează că „poate fi o idee bună abţinerea de la cumpărare, vânzare, achitarea notelor de plată, plata impozitului şi programarea activităţilor din săptămâna care vine”.10 Dar ea nu poate prezenta un motiv biblic pentru abţinerea de la aceste activităţi vremelnice. De ce? Simplu, pentru că, de-a lungul istoriei, esenţa păzirii duminicii a fost mergerea la biserică în ziua de duminică, şi nu abţinerea de la activităţi de afaceri. Aceasta se poate vedea chiar şi în Bible Belt (statele mai religioase din USA), unde multe magazine se deschid de îndată ce s-au terminat slujbele religioase.

Simpozionul Sabatului de la Universitatea Denver. Şi cercurile ştiinţifice au arătat interes pentru redescoperirea Sabatului ca model pentru păzirea duminicii. Un exemplu este *International Sabbath Symposium*, sponsorizat de Universitatea din Denver, în perioada 24 – 26 mai 1989. Organizatorul acestui simpozion a fost dr. Stanley M. Wagner, directorul Centrului de Studii iudaice la Universitatea Denver.

Stanley Wagner a primit de la unul dintre studenţii lui o înregistrare a unei lecturi prezentate de mine la Prima Biserică Adventistă de Ziua a Şaptea din Denver. În timp ce asculta acea înregistrare, dr. Wagner relatează: „Am fost absolut copleşit de cuvântarea dr. Bacchiocchi, care a vorbit despre Sabat în termenii cei mai calzi şi iubitori pe care i-am auzit vreodată din gura unui creştin. Atunci am simţit că venise timpul pentru învăţaţii evrei şi creştini să se adune şi să exploreze tradiţiile noastre cu privire la Sabat”.11

Este vie în amintirea mea seara când dr. Wagner m-a sunat să-mi spună cât de impresionat a fost de lectura mea despre Sabat şi de cartea mea *Divine Rest for Human Restlessness* (Odihnă divină pentru omenire agitată). El mi-a spus că şi cuvântarea, şi cartea l-au inspirat să exploreze posibilitatea convocării la Universitatea din Denver a unui simpozion internaţional pentru Sabat, care ar întruni învăţaţi catolici, protestanţi şi sabatarieni cu scopul reexaminării semnificaţiei Sabatului pentru astăzi. Apoi m-a întrebat: „Aţi fi dispus să veniţi să prezentaţi una din cuvântările de seamă?” Eu am răspuns: „Dr. Wagner, aş fi bucuros să vin pe propria mea cheltuială, dacă este necesar”.

Acest simpozion pentru Sabat a fost într-adevăr un eveniment destelinător, care a unit învăţaţi de seamă din instituţii cu renume, din

ţări îndepărtate, ca Anglia şi Israel. În timp ce unele cuvântări prezentate au încercat să aplice valorile Sabatului la păzirea duminicii, cele mai multe

Redescoperind Sabatul au examinat istoria, teologia şi semnificaţia Sabatului pentru astăzi. În cele din urmă, cuvântările au fost publicate de Crossroad în cartea *The Sabbath în Jewish and Christian Traditions*.

Ceea ce m-a surprins cel mai mult la conferinţă a fost să-i aud pe unii dintre învăţaţii păzitori ai duminicii vorbind elocvent despre Sabat – o zi pe care ei n-au păzit-o niciodată. De exemplu, în loc să critice cuvântarea mea, profesorul catolic Dennis Kennedy CM., de la Seminarul Sf. Toma, a ales să prezinte propria lui meditaţie asupra semnificaţiei Sabatului atât pentru fiinţa umană, cât şi pentru cea subumană. El a spus: „Noi, fiinţele umane, avem nevoie să experimentăm prezenţa sfinţitoare a lui Dumnezeu. Astfel că noi păzim Sabatul pentru (1) a urma exemplul divin, (2) pentru recunoaşterea lui Dumnezeu drept Creator şi (3) pentru a participa la odihna şi binecuvântările lui Dumnezeu. El este un semn al legământului dintre Dumnezeu şi noi – noi privim în urmă la creaţiunea desăvârşită şi înainte la mântuirea finală”.12

Prof. Kennedy a continuat: „Aş dori să sugerez că acest simpozion pentru Sabat nu este un fel de banală oboseală savantă numai pentru câţiva învăţaţi; el este, mai degrabă, o încercare de a revizui relaţia Creatorului cu creaţiunea şi de a defini care trebuie să fie partea noastră în această creaţiune. Sabatul este intenţionat să se refere la odihnă pentru toţi cei implicaţi în procesul creaţiunii: odihnă atât pentru pământ, cât şi pentru fiinţa umană”.13 El a făcut apel pentru însănătoşirea unei conştiinţe sabatic-ecologice, care constă din a deveni mai degrabă *vindecători* decât *prădători* ai creaţiunii lui Dumnezeu. Învăţându-ne să admirăm creaţiunea lui Dumnezeu, Sabatul ne învaţă să respectăm lumea naturală.

Dispoziţia învăţaţilor păzitori ai duminicii de a examina valorile Sabatului pentru problemele sociale, ecologice şi psihologice ale societăţii noastre reprezintă un curent pozitiv, care este necesar să fie încurajat. Cu timpul, curentul acesta ar putea să-i motiveze pe creştini să adopte păzirea Sabatului zilei a şaptea, nu numai ca o valoare filosofică, ci şi ca o practică actuală care guvernează viaţa noastră.

Conferinţa despre Sabat de la Universitatea din Africa de Sud.

O conferinţă similară despre „Ziua biblică de odihnă” a fost sponsorizată de C.B. Powell Center din Africa de Sud între 16 şi 17 iunie 1994. Conferinţa a fost convocată pentru a se dezbate cum trebuie să fie păzită ziua Domnului şi a fost provocată de refuzul unor jucători de rugby să

290 *Sabatul sub foc încrucişat* joace duminica, în timpul unui joc internaţional din Australia. Jucătorii aceştia aparţineau Bisericii Reformate olandeze şi păzeau ziua duminicii ca Sabat creştin.

La conferinţă au luat parte cam 100 de învăţaţi şi conducători de biserici ale denominaţiunilor importante din Africa de Sud. Cuvântările prezentate la conferinţă au fost publicate într-o carte: The Biblical *Day of Rest*. Evident că interesul dominant a fost să se reafirme părerea reformată asupra duminicii ca Sabat creştin. De exemplu, în prezentarea lui despre „însemnătatea duminicii ca zi consacrată lui Dumnezeu”, dr. François Moller, preşedintele Misiunii Credinţei Apostolice, a spus: „Duminica trebuie păzită ca o zi consacrată lui Dumnezeu. Pentru ca aceasta să fie posibil, trebuie să existe reguli cu un scop precis şi o conduită din partea bisericii şi a fiecărei persoane creştine. Lucrările care sunt necesare trebuie făcute în timpul săptămânii. Aceasta nu este o zi în care să ne apucăm de spălat, de reparat îmbrăcăminte, de făcut curăţenie în casă, de întreţinerea maşinii, nu este o zi în care să-i ajutăm pe copii la lecţii, în care să pregătim mese mari, să mergem la cumpărături sau să stabilim întâlniri etc”. 14

Eu am fost invitat să prezint două cuvântări la această conferinţă despre „Ziua biblică de odihnă”. Prima a tratat schimbarea istorică de la Sabat la duminică în creştinătatea primară, iar a doua, semnificaţia Sabatului pentru societatea modernă. Răspunsul a fost pozitiv. Am putut simţi că, deşi era dezacord cu privire la care zi este Sabatul creştin, a existat un acord în ce priveşte sensul, natura şi însemnătatea lui pentru astăzi.

Trei pastori olandezi reformaţi care au luat parte la conferinţă mi-au spus că doresc să reexamineze validitatea şi valoarea Sabatului zilei a şaptea pentru ei înşişi şi pentru comunităţile lor. De fapt, unul dintre ei a venit să mă viziteze în căminul pastorului adventist unde locuiam şi m-a reţinut într-o vineri seara până la miezul nopţii. Un altul a luat parte la serviciul divin din Sabat dimineaţă la sala de conferinţe a primăriei, unde vorbeam eu.

Era încântător să asişti la o adunare de conducători ai bisericii şi de învăţaţi doritori să adâncească înţelegerea lor privind Sabatul biblic, pentru a găsi căi de a revitaliza păzirea duminicii. O astfel de strădiinţă conţine totuşi puţină speranţă, pentru că, aşa cum am observat în capitolul 1.

duminica nu este Sabatul. În decursul istoriei, păzirea duminicii n-a fost înţeleasă şi experimentată ca „sfânta zi de odihnă”, ci în primul rând ca prezenţă la biserică, urmată de activităţi normale. Încercarea conducătorilor bisericii de a face din duminică o zi sfântă este astăzi o sarcină aproape imposibilă, pentru că, în decursul istoriei, creştinii n-au înţeles şi experimentat ca zi sfântă duminica. Ba mai mult, astăzi oamenii sunt interesaţi mai mult de *sărbători* decât de păzirea unei *zile sfinte*.

„Alianţa Zilei Domnului. Un ultim exemplu de redescoperire a Sabatului ca model pentru păzirea duminicii este procurat de ţintele şi lucrarea lui Lord’s Day Alliance (LDA) din Statele Unite. Eu am făcut personal cunoştinţă cu lucrarea de la LDA cu câţiva ani în urmă, când directorul executiv, dr. James Wesberry, a venit să petreacă un Sabat cu familia noastră aici, la Universitatea Andrews, unde predau eu. După citirea cărţii mele *From Sabbath to Sunday*, el mi-a scris o scrisoare amabilă, în care mă întreba în legătură cu posibilitatea întâlnirii noastre. El scria: „Va fi o mare bucurie să mă întâlnesc şi să discut cu dumneavoastră oricând poate fi aranjată o astfel de întâlnire… O astfel de conversaţie poate mări cunoştinţa mea şi-mi poate da o idee în plus despre cum trebuie să fie păzită ziua Domnului… Dacă propuneţi un timp şi un loc pentru o astfel de întâlnire, va fi pentru mine o onoare să ne întâlnim şi să discutăm. Sper ca dumneavoastră să mă puteţi vizita aici, în biroul meu”.[15]

Dr. Wesberry a venit să petreacă Sabatul din 2 decembrie 1978 împreună cu noi. Vizita a fost o ocazie memorabilă nu numai pentru familia mea, ci şi pentru el. De fapt, în cuvântarea sa de rămas-bun către membrii comitetului LDA, publicată în *Sunday*, revistă oficială a lui LDA, Dr. Wesberry a amintit că vizita lui la Universitatea Andrews a fost unul dintre momentele principale ale perioadei în care a fost director executiv al LDA. El a fost extrem de impresionat de atmosfera atât de pătrunzătoare de pace şi linişte, pe care a simţit-o în căminele noastre, în incinta universităţii şi în viaţa noastră în ziua de Sabat.

Când, împreună cu soţia mea, l-am condus pe dr. Wesberry la aeroportul South Bend în acea sâmbătă seara, el a spus: „Acesta a fost cel mai încântător Sabat pe care l-am experimentat vreodată în viaţa mea”. Apoi a întrebat: „Aţi fi dispus să veniţi la Atlanta, Georgia, la următorul 14 februarie, să fiţi vorbitorul principal la şedinţa anuală a comitetului LDA, care întruneşte cam 150 de conducători de biserici, reprezentând 21 de

 denominaţiuni? Aş dori să le împărtăşiţi unele dintre lucrurile pe care mi le-aţi împărtăşit mie astăzi”. Se înţelege de la sine că am fost încântat să primesc invitaţia. Pentru mine a fost o experienţă de neuitat să vorbesc unei grupe atât de distinse de conducători ai bisericii. În prelegerea mea, am vorbit nu numai despre cum s-a ajuns la schimbarea de la sâmbătă la duminică în creştinătatea primară, ci şi despre cum valorile Sabatului pot revitaliza experienţa religioasă a milioane de creştini de astăzi.

Dr. Wesberry a fost deosebit de impresionat de cartea mea *Divine Rest for Human Restlessness*, pentru că a găsit în ea o nouă pătrundere în semnificaţia şi experienţa Sabatului, pe care el le-a socotit ca aplicabile pentru păzirea duminicii. În prefaţa lui pentru carte, el a scris: „Autorul a tratat bine subiectul. El a construit o mină de aur din materialul Sabatului şi a adus o contribuţie de nepreţuit la consolidarea Sabatului în toată lumea! Nimeni, indiferent din ce credinţă sau denominaţiune ar fi, nu poate citi această carte fără să afle odihnă divină pentru neliniştea sa”.16

Înainte de moartea sa, dr. Wesberry mi-a scris cu amabilitate o scrisoare, prin care îmi cerea să-i fac „o mare favoare”, şi anume să explorez posibilitatea înfiinţării unei catedre, în numele lui, pentru studiile Sabatului. Când l-am informat prin telefon că o catedră pentru studiile Sabatului ar necesita o investiţie de o jumătate de milion de dolari, el mi-a spus că suma aceasta întrecea mijloacele lui. Am discutat posibilitatea ca împreună să strângem fondurile necesare pentru acest valoros proiect, dar el a încetat din viaţă înainte de a se fi putut face ceva în privinţa aceasta.

Ceea ce rămâne cel mai mult în memoria mea este consacrarea dr. Wesberry de a-i ajuta pe creştini să experimenteze reînnoirea fizică şi spirituală care rezultă din celebrarea Sabatului. Cu toate că eu nu i-am putut susţine străduinţele de a aplica valorile Sabatului biblic la duminică, împărtăşesc întru totul convingerea lui că o regăsire a

semnificaţiei şi a experienţei păzirii Sabatului este indispensabilă spre a revitaliza viaţa spirituală a creştinilor de astăzi. Creştinii care dau prioritate Domnului în cugetarea şi trăirea lor în timpul zilei de Sabat, în cele din urmă, dau prioritate Domnului în fiecare zi din viaţa lor.

Partea a II-a

REDESCOPERIREA SABATULUI ZILEI A ŞAPTEA

În timp ce sabatarienii de duminica sunt mulţumiţi să redescopere Sabatul ca model pentru păzirea duminicii, un număr crescând de creştini doresc astăzi să redescopere Sabatul biblic al zilei a şaptea. Un raport cuprinzător despre redescoperirea Sabatului zilei a şaptea de către persoane şi grupări religioase diferite este dincolo de scopul limitat al acestui eseu. Cititorii interesaţi vor găsi o listă în *The Dictionary of Sabbath-Observing Groups*, publicată de Asociaţia Sabatului Biblic. Această valoroasă sursă de informaţii enumera cam 300 de biserici şi grupări care au acceptat Sabatul de curând.

Cea mai plină de informaţii şi inspirată experienţă a fost să iau legătura prin telefon cu pastori care, în anii recenţi, au condus congregaţiile lor de la păzirea duminicii la păzirea Sabatului. Din nefericire, cei mai mulţi dintre aceşti pastori n-au publicat o dare de seamă regulată despre cum au ajuns păzitori ai Sabatului. Pastorul Dan Gayman, din Biserica lui Israel, a scris un raport scurt, care este citat mai jos.

Voi prezenta mai întâi o mostră de publicaţii care redescoperă Sabatul zilei a şaptea. Urmează un raport scurt despre bisericile sabatariene cu care am făcut personal cunoştinţă. O istorie cuprinzătoare a mai multor biserici şi grupări sabatariene care au apărut în timpul ultimilor patruzeci de ani ar necesita o cercetare considerabilă şi scrierea unui volum destul de mare. Cele câteva exemple de publicaţii şi biserici sabatariene citate mai jos sunt numai reprezentative pentru redescoperirea Sabatului de către creştini de diferite credinţe religioase.

Ţineţi-vă răsuflarea: Invitaţia lui Dumnezeu la odihna Sabatului.

Un exemplu potrivit al redescoperirii Sabatului în publicaţii recente este cartea de curând pusă în circulaţie *Câtch Your Breath*: *God's Invitation to Sabbath Rest* (*1997*), avându-l ca autor pe Don Postema, care slujeşte ca pastor la capela Complexului Universităţii din Michigan, Ann Arbor. Cartea, care este publicată de CRC (Christian Reformând Church), prezintă un studiu practic şi creator despre

însemnătatea pentru astăzi a

Sabatului. În cercetarea lui spirituală pentru pace lăuntrică şi odihnă, Postema a încercat diferite resurse, inclusiv meditaţia orientală, până când a fost frapat de faptul că „evreii şi creştinii au o practică atât de aproape de Biblia noastră, atât de aproape de tradiţia noastră, atât de disponibilă ca şi următoarele zece minute sau sfârşitul de săptămână: Sabatul”.17

Postema explică faptul că „Sabatul este un dar de la Dumnezeu, dat neamului omenesc tocmai de la început; o comportare care se aşteaptă să fie trăită de când a primit Moise Cele Zece Porunci şi Iisus a declarat că Sabatul a fost făcut pentru om; o făgăduinţă care se desfăşoară cu atât mai mult cu cât participăm la ea, un concediu făcut împreună cu Dumnezeu, plănuit de la început spre a ne bucura de el în veşnicie”.18

Ţinta cărţii este să-i invite pe oameni nu numai să se gândească la Sabat, ci să-l şi *practice*. Postema scrie: „Folosul Sabatului nu constă doar în a studia despre el, ci cu mult mai sigur în *practicarea* lui – în *trăirea* Sabatului. Citind şi gândind la Sabat este ca şi când ai citi broşuri despre călătorie şi ai visa la minunate locuri de concediu, dar nu ai merge în concediu acolo niciodată. Aceasta este interesant. Poţi învăţa multe. Dar nu poţi avea experienţa, dacă n-ai făcut călătoria.

Cartea aceasta este asemenea unui ghid de călătorie spre un loc de concediu care trezeşte interesul. Dar sper că nu doar vei citi repede despre el şi vei pune cartea jos, gândind: S-ar putea să-mi placă să merg acolo cândva’. Mai degrabă sper că putem avea experienţa unui concediu împreună cu Dumnezeu”. 19 Contrar altor autori care studiază Sabatul ca model pentru păzirea duminicii, Postema se concentrează exclusiv asupra Sabatului biblic al zilei a şaptea. N-am găsit nicio încercare în carte care să aplice valorile Sabatului la duminică.

Restore. O revistă neobişnuită, numită *Restore*, a apărut recent, fiind editată de dr. John D. Garr, fondatorul lui Restoration Foundation. Garr a deschis căi noi de cercetare, scriere şi predare despre temeliile ebraice ale credinţei creştine în timpul ultimilor treizeci de ani. Ţinta revistei *Restore* este să promoveze regăsirea moştenirii biblice ebraice pentru credinciosul creştin. Colaboratorii sunt mai ales învăţaţi care scriu în cadrul domeniului lor de cunoştinţe.

Eu am fost invitat să contribui cu articole pentru *Restore* şi să particip la programul lor de radio din Dallas, *The Roots of Yeshua* (*Rădăcinile lui Iisus*). Subiectul major tratat în trei expuneri la radio a fost Sabatul. Deţinătorul programului poate fi găsit la (817) 794 – 0455. În *Restore*, au fost publicate câteva articole despre Sabat. Unul dintre ele – „Cum să avem un Sabat de familie” – sugerează o rânduială a serviciului de deschidere a Sabatului într-un cămin creştin.20

Ceea ce am găsit ca fiind surprinzător în legătură cu această organizaţie este faptul că ea este transdenominaţională şi multietnică. Ea nu pretinde nicio apartenenţă religioasă. Ea există, pur şi simplu, pentru a-i ajuta pe creştinii din toate credinţele să regăsească aspectele vitale ale moştenirii lor ebraice, ca Sabatul, care a fost pierdut ca rezultat al antiiudaismului şi antisemitismului de secole. Oricine este interesat să primească revista lor şi publicaţiile lor îi poate contacta, prin telefon (423) 472 – 7321 sau prin e-mail, la Restauration Foundationcompuserve.com. Oamenii aceştia reprezintă un frumos exemplu de creştini educaţi, doritori să redescopere adevăruri biblice uitate, precum Sabatul.

Hemisphere. Un loc, cel mai improbabil, spre a găsi un articol care să trateze redescoperirea Sabatului este *Hemisphere*, revista Liniilor Aeriene Unite. Am fost surprins, în timpul unui zbor cu United Airline spre coasta de vest, să citesc, în numărul din iulie 1997 al revistei *Hemisphere*, un încântător articol cu titlul: „Înţelepciune antică”, scris de Nan Chase, o colaboratoare frecventă pentru *The Washington Post*. Chase istoriseşte cum a descoperit ea Sabatul, citind despre el într-o carte evreiască despre zilele sfinte. Ea a găsit cartea întâmplător, în timp ce mergea împreună cu soţul ei la un consilier în probleme de familie, pentru a rezolva „criza administrării timpului, a creşterii şi a schimbării”.21

Chase a fost încântată când a citit: „Sabatul marchează deosebirea dintre om şi toate celelalte fiinţe care trăiesc în univers”.22 Ea a observat că „această zi de odihnă trebuie să fie păzită, pentru ca fiinţele umane să înceteze lupta de fiecare zi pentru existenţă şi să se bucure de darurile vieţii materiale şi spirituale”.23

Ea s-a hotărât să păzească Sabatul de vineri seara de la apus până Sâmbătă seara la apus, odihnindu-se: „nu gătim, nu mergem la cumpărături, nu ne achităm notele de plată, nu smulgem buruieni, nu

tundem arbuşti.

Sabatul sub foc încrucişat nu facem curăţenie sau reparaţii prin casă, nu vorbim despre afaceri sau alte lucruri fireşti. Sabatul este o zi fără muncă, un timp în care putem savura dulceaţa vieţii… Viaţa mea personală, viaţa mea profesională şi viaţa familiei mele, toate s-au îmbunătăţit şi eu plănuiesc să continui a sărbători Sabatul".24 Ce mărturie inspiratoare, într-o revistă a unei linii aeriene! Acesta este numai un exemplu despre cum oameni diferiţi redescoperă astăzi binecuvântările păzirii Sabatului pentru familiile, căsniciile şi vieţile lor personale.

Du Sabbat au Dimanche. Următorul exemplu de redescoperire a Sabatului sună aproape prea frumos ca să fie adevărat. Un călugăr benedictin belgian, Ferdinand Poswick, director al Centrului pentru Informaţii Biblice la mănăstirea Maredsous, Belgia, a comandat un exemplar al tezei mele de doctorat *From Sabbath to Sunday*, când a apărut prima dată la tipografia pontificală a Universităţii Gregoriene, în 1977. Fiind impresionat de documentele şi argumentele care arătau continuitatea, validitatea şi valoarea Sabatului pentru viaţa creştină de astăzi, Poswick s-a hotărât să ia legătura cu mine în timpul călătoriei pe care a făcut-o în America, în 1982. El nu s-a aşteptat să mă întâlnească în Dallas, la Adunarea Anuală a Societăţii de Literatură Biblică.

La întâlnirea de la Dallas, Poswick mi-a povestit despre marea lui dorinţă de a traduce şi publica în franceză cartea, dacă i-aş da permisiunea. El socotea că această carte putea să contribuie la regăsirea valorilor biblice ale Sabatului pentru astăzi. Eu am fost încântat şi am renunţat chiar şi la drepturile de autor, având în vedere costul traducerii.

Poswick a supravegheat traducerea, făcută de un alt călugăr benedictin, Dominique Sebire, care a lucrat aproape doi ani la acest proiect, realizând o traducere superbă. Titlul francez al lucrării este *Du Sabbat au Dimanche*. Poswick şi Sebire au făcut această lucrare ca o muncă din iubire, fără să primească de nicăieri niciun cent drept compensaţie. Ei au fost inspiraţi de dorinţa de a-i ajuta pe creştini să redescopere binecuvântările Sabatului biblic pentru astăzi. Ei şi-au exprimat această dorinţă în prefaţa cărţii, pe care încerc să o traduc aici, din franceză în engleză.

„A anulat Iisus din Nazaret Sabatul? Pavel, care adesea a fost

acuzat de fraţii lui evrei pentru multe călcări, a fost el acuzat vreodată de călcarea

Redescoperind Sabatul

Sabatului? Atunci, de ce au încetat creştinii să păzească Sabatul începând cu secolul al IV-lea? Au făcut aceasta, poate, pentru a se deosebi pe ei înşişi de evrei şi pentru a uşura integrarea lor în curentele şi obiceiurile imperiului lui Constantin?

N-a rămas păzirea Sabatului un semn foarte vizibil al rupturii care a avut loc între Israelul după trap şi cei care pretind a fi Israel spiritual? În orice caz, n-ar trebui să preferăm sincera şi fidela sărbătorire a Sabatului pentru Dumnezeu, în locul fariseismului unei duminici păgânizate?" (Nu este cutezătoare această declaraţie a călugărilor benedictini?)

„Unii creştini, adventiştii de ziua a şaptea, adesea marginalizaţi de marile denominaţiuni, păzesc Sabatul. Unul din teologii lor a dorit să verifice izvoarele istorice care tratează schimbarea de la păzirea Sabatului la păzirea duminicii..." (Urmează o informaţie biografică despre mine.) „Pentru meditaţia creştinilor, prezentăm această cercetare, pe care autorul a adoptat-o pentru ediţia americană a tezei sale de doctorat.

Fie ca acest studiu temeinic să stimuleze cercetarea biblică, patristică şi liturgică, provocând pe fiecare să se întoarcă la izvoare, să-şi îmbunătăţească metodologia de cercetare şi să reexamineze un adevăr (adică adevărul despre Sabat), pe care autorul îl prezintă cu convingerea unuia care a găsit în sărbătorirea Sabatului o îmbogăţire spirituală, care dă o calitate specială credinţei lui în învierea şi revenirea lui Hristos". 25

N-am cuvinte să-mi exprim aprecierea pentru aceşti călugări benedictini consacraţi, nu numai pentru că şi-au dăruit fără rezerve timpul şi iscusinţa pentru acest proiect, ci şi pentru îndrăzneala de a-i provoca pe creştini să „reexamineze" valorile Sabatului, care pot îmbogăţi spiritual viaţa noastră creştină. Mi-e greu să cred că ei au reuşit să aibă ediţia franceză a tezei mele *Du Sabbat au Dimanche*, publicată şi distribuită prin librăriile catolice.

Publicaţiile citate mai sus reflectă creşterea interesului cugetătorilor creştini de diferite convingeri religioase pentru redescoperirea Sabatului, în acest moment, aş dori să amintesc câteva biserici care au descoperit Sabatul în ultimul timp. Nu va fi făcută o

menţiune specială a descoperirii Sabatului de către biserici sabatariene mai vechi, precum Biserica Adventistă de Ziua a Şaptea, Biserica Baptistă de Ziua a Şaptea sau Biserica lui Dumnezeu de Ziua a Şaptea, deoarece toate aceste biserici au o existenţă îndelungată.

Sabatul sub foc încrucişat

Diferite „Biserici ale lui Dumnezeu”. Numeroase biserici sabatariene recent înfiinţate şi congregaţii independente au adoptat numele de „Biserica lui Dumnezeu”, cu sau fără denumire calificatoare în plus. Câteva folosesc numele „Biserica Zilei a Şaptea a lui Dumnezeu”, cea mai mare dintre ele având sediul central la Denver, Colorado. În câteva ocazii, am fost invitat să vorbesc la adunările lor. Altele folosesc variaţii ale aceluiaşi nume, precum „Biserica Dumnezeului Celui Veşnic”, „Biserica lui Dumnezeu şi sfinţi în Hristos”, „Părtăşia Bisericii lui Dumnezeu”, „Biserica lui Dumnezeu în adevăr”, „Biserica lui Dumnezeu, Ierusalim”, „Biserica Dumnezeului ozarkilor”, „Biserica lui Dumnezeu, era filadelfiană” etc.

Mai multe noi Biserici ale lui Dumnezeu au apărut ca rezultat al schimbărilor doctrinale recent prezentate de conducerea Bisericii Mondiale a lui Dumnezeu – Worldwide Church of God (WCG). Pastorul general al WCG, Joseph Tkach junior, susţinut de câţiva consilieri apropiaţi, a adoptat teologia „noului legământ”. Pe la începutul anului 1995, Tkach i-a informat pe membrii lui că Sabatul, zilele sfinte, zecimea, carnea curată şi necurată şi alte lucruri făceau parte din vechiul legământ şi nu mai sunt obligatorii pentru creştinii de astăzi. Rezultatul acestor schimbări doctrinale a fost un exod masiv, de aproximativ 70.000 de membri, care au ales să părăsească WCG mai degrabă decât să renunţe la doctrine ca Sabatul, care fusese vital pentru viaţa lor spirituală.

Cam jumătate dintre membrii care au părăsit WCG s-au unit cu nou-formatele „Biserici ale lui Dumnezeu”, precum „Biserica unită a lui Dumnezeu” şi „Biserica Filadelfia a lui Dumnezeu”. Cu câtva timp în urmă, *The Journal*, un ziar care publică ştiri ale „Bisericilor lui Dumnezeu”, a enumerat cam şaptezeci de diferite „Biserici ale lui Dumnezeu”, care îşi au originea în WCG. Se estimează că aproape un număr egal de foşti membri ai WCG încă nu s-au unit cu nicio biserică. Adesea, ei se referă la ei înşişi ca „Living Room Sabbatarians” (sabatarieni ai camerei de toate zilele), pentru că în Sabat ei se adună cu prietenii pentru închinare în camerele lor de toate zilele. La o

conferinţă a „Prietenilor Sabatului”, ţinută în 1999 la Sheriton Convention Center din Tacoma, Washington, jumătate din cei peste 400 de participanţi s-au identificat ca „sabatarieni ai camerei de toate zilele”.

Redescoperind Sabatul în timpul ultimilor trei ani, am avut privilegiul să slujesc multor foşti membri ai WCG la conferinţele pentru Sabat, ţinute peste tot în USA şi peste mări. A fost o experienţă inspiratoare să ascult relatări mişcătoare despre durerea şi suferinţa pe care le-au îndurat unii dintre ei pentru a rămâne credincioşi principiului şi practicii păzirii Sabatului.

Îmi aduc bine aminte de un domn care a zburat de la Phoenix, Ari-zona, la Mension del Rio Hotel în perioada 24 – 26 decembrie 1995. El mi-a spus: „După ce am fost un păzitor al Sabatului în WCG în ultimii treizeci de ani, nu mi-aş fi închipuit niciodată că are să vină ziua când eu voi zbura de-a curmezişul ţării să ascult o prelegere despre Sabat. Dar familia mea s-a dezbinat pe tema Sabatului. Soţia mea şi un fiu au ales să stea împreună cu WCG şi nu mai doresc să păzească Sabatul. În disperare, m-am hotărât să vin la această conferinţă, ca să obţin tot ajutorul pe care-l pot primi”. Inima mea îi compătimeşte pe aceşti prieteni sabatarieni, care înfruntă opoziţie şi chiar sunt lepădaţi de membrii familiei şi de membrii bisericii pentru hotărârea lor de a-L onora pe Mântuitorul în ziua Sabatului Său.

Metodişti sabatarieni. O mişcare reformată metodistă, cunoscută ca Wesley Synod, a redescoperit Sabatul în 1996. Într-o convorbire telefonică, episcopul Steven Sánchez, S.T.D., mi-a spus că el prezidează peste 68 de congregaţii, împrăştiate peste tot în America de Nord. Preocuparea lui Wesley Synod este să se întoarcă la rădăcinile ebraice ale creştinătăţii. Ei cred în păzirea Legii lui Dumnezeu, în general, şi a Sabatului, în special.

Episcopul Sánchez mi-a explicat că, deşi denominaţia lor a fost numai recent organizată, ei rămân în totală tradiţie wesleyană, pentru că, la un anumit timp, John Wesley a fost un păzitor al Sabatului zilei a şaptea şi a crezut în păzirea legilor dietetice. El susţine că această informaţie nu se află în biografiile vieţii lui Wesley, dar poate fi găsită în cărţi mai timpurii. El mi-a promis că-mi va trimite ceva din această documentare. Synodul Wesley se vede pe sine ca reînvierea adevăratului metodism. Evident că aceasta a dat naştere la unele probleme cu Biserica Metodistă, faţă de care mai sunt încă obligaţi.

Synodul Wesley păzeşte Sabatul de vineri de la apus până Sâmbătă la apus, mergând la biserică Sâmbătă dimineaţa, abţinându-se de la munca

Sabatul sub joc încrucişat obişnuită, pentru a da prioritate Domnului în cugetarea şi trăirea lor. Este încurajator să vezi cum Duhul Sfânt mişcă inimile creştinilor din denominaţiunile principale, spre a regăsi moştenirea ebraică a credinţei creştine, mai ales prin întoarcerea la principiul şi practica păzirii Sabatului.

Biserica lui Israel. La conferinţa „Prietenii Sabatului", ţinută la Sydney, Australia, în iunie 1996, participanţii au fost încântaţi să-l audă pe pastorul Dan Gayman relatând, în felul cel mai atrăgător, cum a condus Domnul biserica lui (Open Bible Church – aproape de oraşul Schell, Missouri) să descopere şi să accepte Sabatul. Ca rezultat al redescoperirii noilor adevăruri biblice, numele bisericii a fost schimbat în „The Church of Israel". Prezentarea lui Gayman a fost aşa de inspiratoare, încât, după conferinţă, el a fost invitat s-o repete în mai multe biserici adventiste din Sydney.

Pastorul Gayman a fost amabil şi mi-a trimis prin fax, în data de 6 septembrie 1998, un rezumat al felului providenţial în care Domnul a condus comunitatea lui să redescopere Sabatul. El explică cum congregaţia lui, fiind o biserică deschisă faţă de Biblie (Open Bible Church), a fost interesată să urmeze adevăruri biblice, oriunde ar putea duce ele. „Începând din anul 1985, Biserica lui Israel (având cam 200 de membri) a făcut un efort conştiincios să studieze problema Sabatului… Comunitatea a studiat subiectul Sabatului pe o perioadă de doi ani şi a cercetat cu atenţie fiecare cuvânt găsit în Scriptură despre acest subiect, alături de cărţi voluminoase cu privire la subiect. Ţinta era să aducă biserica la adevărul Sabatului, fără a pierde vreo familie". Gayman a comandat cărţile mele despre Sabat în diferite ocazii, când comunitatea lui era ocupată cu studiul Sabatului.

După doi ani de studiu biblic, „spre sfârşitul toamnei lui 1987, slujbaşii şi comunitatea au luat hotărârea să transfere slujbele bisericii lor de duminica pentru Sabatul biblic". Schimbarea oficială a avut loc la 17 decembrie 1987, „fără a pierde vreo familie". Începând de atunci, biserica n-a încetat niciodată serviciile de închinare în Sabatul biblic.

Pastorul Gayman încheie raportul lui sumar cu aceste cuvinte: „Transferarea de la duminică la Sabatul biblic a fost unul dintre cele mai importante evenimente din viaţa bisericii. Ea a produs o puternică

transformare în viaţa tuturor membrilor bisericii. Biserica s-a dublat ca

Redescoperind Sabatul mărime şi şi-a extins lucrarea evanghelistică în fiecare stat al Americii. Biserica a împărtăşit mărturia ei despre Sabat unui mare număr de persoane şi mai bine de o mie de persoane din cuprinsul Statelor Unite s-au unit cu biserica în sărbătorirea Sfântului Sabat”.

Experienţa pastorului Gayman şi a comunităţii lui se află în puternic contrast cu aceea a pastorului Dale Ratzlaff şi a comunităţii lui. Ratzlaff, un fost profesor de Biblie şi pastor adventist de ziua a şaptea, susţine în cartea sa *Sabbath în Crisis* că după şapte luni de studiu săptămânal despre Sabat, împreună cu o grupă a membrilor lui, a ajuns la concluzia că Sabatul este o instituţie a vechiului legământ, împlinit de Hristos, şi nu mai este obligatoriu pentru creştinii „noului legământ”.26 Rezultatul a fost că pastorul Ratzlaff a părăsit Biserica Adventistă de Ziua a Şaptea şi a înfiinţat o comunitate care se adună duminica în Phoenix, Arizona.

În contrast, pastorul Gayman, un păzitor al duminicii, spune că, pe parcursul a doi ani, studiind despre Sabat împreună cu comunitatea lui, i-a convins pe cei 200 de membri să accepte validitatea şi valoarea Sabatului. Aceste două experienţe contrastante ilustrează faptul că cineva poate studia Biblia spre a o accepta sau spre a respinge adevărurile ei. Diferenţa constă în mare măsură în ce caută cineva să afle în Biblie.

Comunităţi mesianice evreieşti. Redescoperirea Sabatului a jucat un rol însemnat în viaţa religioasă a Mişcării Mesianice Evreieşti. În ultimii treizeci de ani, au fost înfiinţate sute de comunităţi mesianice evreieşti pe teritoriul Statelor Unite şi peste mări. Comunităţile acestea aparţin uneia din cele două organizaţii majore – Uniunea Comunităţilor Mesianice Evreieşti şi Alianţa Mesianică din America. Iudaismul Mesianic este o mişcare în creştere rapidă, care face cunoscută mântuirea prin Iisus Hristos multor evrei din toată lumea.

În ultimii doi ani, am invitat rabini mesianici evrei să vorbească la conferinţele despre Sabat ţinute în diferite părţi ale ţării. Prezentările lor despre Sabat au fost totdeauna cele mai lămuritoare. La unele conferinţe, rabinii au demonstrat cum încep şi închid Sabatul în familiile lor cu o ceremonie specială, familia şezând în jurul mesei, care, cu aceste ocazii, devine altar familial. Ritualul lor este în mare

măsură adoptat din tradiţia iudaică, având noi elemente creştine.

Sabatul sub foc încrucişat

A afla cum este conceptualizat şi experimentat Sabatul în cadrul comunităţii mesianice iudaice poate fi o experienţă educaţională pentru sabatarieni. Liturghia Sabatului iudeilor mesianici poate constitui un model pe care unii sabatarieni îl pot adopta cu modificări şi inovaţii. După părerea mea, este necesar ca bisericile sabatariene să facă mai mult pentru a-i ajuta pe membrii lor să dezvolte o tradiţie familială a păzirii Sabatului, care poate păstra vie însemnătatea şi experienţa Sabatului.

Redescoperirea Sabatului de către iudeii mesianici a fost un proces gradat. Mişcarea Mesianică Iudaică a câştigat avânt pe la începutul deceniului şaptezeci, influenţată probabil de evenimentele care s-au petrecut în timpul războiului de şase zile din 1967. În acel timp, majoritatea membrilor lor erau păzitori ai duminicii. Rabinul Harvey Koelner al templului Aron Kodesh, o comunitate mesianică iudaică din Lauderdale, Florida, mi-a explicat într-o convorbire telefonică faptul că, iniţial, comunitatea lui de 500 de membri era într-o „situaţie dezbinată”. Unii membri participau la slujbe vineri seara, ca cei mai mulţi iudei de astăzi, iar ceilalţi participau la slujbele de duminica. Totuşi, treptat, întreaga comunitate a devenit păzitoare a Sabatului. Înţeleg că acelaşi lucru s-a întâmplat, în procent de 95%, cu comunităţile mesianice evreieşti, încât au ajuns să păzească în mod exclusiv Sabatul.

Regăsirea rădăcinilor evreieşti. Unii dintre evreii mesianici au fost la început păzitori ai duminicii în mare măsură, din cauză că, la început, mişcarea lor a fost sponsorizată de bisericile protestante care păzeau duminica. Surprinzător, bisericile sabatariene au făcut foarte puţin spre a ajunge la evrei cu Evanghelia. Îmi amintesc de întâlnirea cu unele comunităţi mesianice iudaice din Chicago, pe la începutul deceniului al optulea, în condiţii favorabile oferite de către bisericile evanghelice. Deoarece misiunea pentru evrei a fost lansată de bisericile protestante care păzeau duminica, nu este de mirare că, la început, iudeii mesianici erau păzitori ai duminicii. Acesta a fost cazul şi cu mişcarea *Iudeii pentru Iisus*, ai cărei membri sunt şi astăzi păzitori ai duminicii.

Angajamentul lor de a regăsi rădăcinile iudaice ale credinţei creştine a făcut ca aceste comunităţi mesianice evreieşti să

redescopere Sabatul în vremurile recente. Unii dintre rabinii evrei mesianici mi-au explicat că, cercetându-şi rădăcinile, au descoperit că Iisus şi apostolii erau evrei care

Redescoperind Sabatul au păzit Legea, în general, şi Sabatul, în mod special. Ei au aflat cum a început creştinismul – ca o continuare a iudaismului, nu cu o rupere radicală de el. În consecinţă, ei au ajuns să înţeleagă că acceptarea lui Iisus ca Mesia cel aşteptat nu necesita pentru ei respingerea unui aspect atât de important al moştenirii lor iudaice, ca păzirea Sabatului.

De la evreii mesianici poate fi învăţată o lecţie importantă. Este necesar ca şi creştinii să reexamineze legătura dintre Vechiul şi Noul Testament, iudaism şi creştinism, lege şi har, Sabat şi duminică. Creştinii au fost învăţaţi timp prea îndelungat să vadă crucea ca linia de demarcaţie dintre aceste seturi de contraste. Totuşi, în ultimii ani, numeroşi învăţaţi au expus erorile acestei construcţii teologice artificiale. Ei au ajuns să recunoască faptul că primii creştini erau evrei credincioşi, care au fost „plini de râvnă pentru lege” (Fapte 21, 20).

Pentru evreii credincioşi din vremurile Noului Testament, ar fi fost de neînchipuit să părăsească una din poruncile de seamă ale Legii – porunca Sabatului. Dacă Pavel ar fi îndrăznit să facă aşa ceva, ei ar fi condamnat furioşi îndrăzneala lui, cum au făcut în cazul circumciziunii. Absenţa oricărui ecou de controversă cu privire la Sabat este o indicaţie constrângătoare a continuităţii păzirii lui. N-avem decât să sperăm că dispensaţionaliştii şi creştinii „noului legământ” vor ajunge treptat să recunoască această realitate istorică şi să abandoneze distincţia artificială dintre vechiul şi noul legământ, iudaism şi creştinism, lege şi har, Sabat şi duminică, pe care ei au născocit-o.

Menoniţi sabatarieni. Interesul unor menoniţi pentru redescoperirea Sabatului se poate urmări până la unii din strămoşii lor fondatori anabaptişti, care au fost sabatarieni. Mişcarea anabaptistă reprezintă aripa radicală a Reformaţiunii. Grija lor a fost să completeze Reformaţiunea iniţiată de Luther şi Calvin, întorcându-se la punctele de credinţă şi practicile bisericii apostolice. Din cauza acestei preocupări, ei au ajuns să fie recunoscuţi ca restauratori.

Doi conducători anabaptişti activi, Andreas Fisher şi Oswald Glait, au devenit pionieri şi animatori ai Sabatului. Amândoi au suferit moarte de martir, în mare măsură datorită vederilor lor sabatariene. Sabatarienii datorează recunoştinţă acestor pionieri ai Sabatului, a

căror lucrare a influenţat mai târziu originea Bisericii Baptiste de Ziua a Şaptea. Aceasta

Sabatul sub foc încrucişat din urmă i-a ajutat pe primii adventişti şi pe alţi creştini să redescopere Sabatul.

Învăţatul menonit Daniel Liechty a scris o cuprinzătoare biografie a lui Andreas Fisher, examinând sârguincios toate izvoarele principale şi secundare din diferite ţări europene. Cercetarea lui a fost publicată în 1988 de către Herald Press cu titlul: *Andreas Fisher and the Sabbatarian Anabaptists*. A fost privilegiul meu să scriu prefaţa acestei cercetări importante.

Liechty reconstruieşte atent teologia sabatariană a unei aripi a mişcării anabaptiste. Făcând astfel, el ridică probleme importante cu privire la consistenţa teologică a curentelor anabaptiste majore, care au dorit să redescopere şi să restaureze învăţăturile biblice şi practicile apostolice şi care totuşi au refuzat să accepte practica apostolică a păzirii Sabatului, într-o scrisoare personală, Liechty m-a informat că cercetarea lui a avut un astfel de impact asupra lui, încât a devenit sabatarian. Cercetarea lui Liechty este de o valoare imensă pentru bisericile sabatariene, pentru că ea dovedeşte că principiul şi practica păzirii Sabatului zilei a şaptea au fost redescoperite şi acceptate în primii ani ai Reformaţiunii. Ba mai mult, ea procură informaţie vitală pentru trasarea rădăcinilor istorice ale convingerilor lor teologice.

Eu mi-am dat seama de interesul menoniţilor privind Sabatul acum câţiva ani, când am fost invitat de preşedintele asociaţiei studenţeşti a lui Associate Menonite Seminary, din Elkhart, Indiana, să vorbesc la programul lor de capelă despre schimbarea istorică de la Sabat la duminică în creştinismul primar. Prelegerea a fost urmată de o discuţie plăcută. La sfârşitul discuţiei, un profesor de Vechiul Testament, vârstnic, care semăna foarte mult cu un patriarh din Vechiul Testament, cu o bogată şi frumoasă barbă albă, s-a ridicat şi a ţinut o cuvântare cutezătoare. El a spus cam aşa: „Am fost atent la cele prezentate de Dr. Bacchiocchi şi la discuţie. Mi se pare că există un interes pasionat din partea unor menoniţi să se reîntoarcă la principiul şi practica biblică a păzirii Sabatului. În loc de a discuta în contradictoriu despre această problemă, de ce să nu deschidem uşile bisericii noastre sâmbătă dimineaţa, astfel încât cei care au această convingere să se poată închina lui Dumnezeu în Sabat fără obstacol?”

Câteva luni mai târziu, unul dintre colegii mei a aflat, în timpul unei vizite la Associate Menonite Seminary, că o grupă de persoane se adună

Redescoperind Sabatul în incintă pentru închinare în dimineaţa zilei de Sabat. Episodul acesta constituie un alt exemplu al modului providenţial în care Domnul îi conduce pe cei sinceri să redescopere Sabatul.

Adunările lui Yahweh. Una dintre cele mai mari biserici sabatariene este Assemblies of Yahweh, cu sediul central în Bethel, Pennsylvania. Biserica aceasta a apărut în 1962, mai ales ca rezultat al lucrării lui Jacob O. Meyer, care este socotit părinte fondator. Începând de atunci, au fost formate numeroase Adunări ale lui Yahweh. Cu toate că acestea împărtăşesc acelaşi nume sau unul asemănător, ele funcţionează în mod independent de biserica-mamă.

Într-un articol intitulat „De ce păzesc Sabatul Zilei a Şaptea?", Jacob Meyer relatează cum a devenit păzitor al Sabatului la vârsta de 27 de ani. Pe acea vreme, el slujea ca profesor la Şcoala duminicală în Biserica Fraţilor, mai înainte cunoscută ca Fraţii Baptişti Germani. Meyer aminteşte că, „prin noiembrie 1961, lecţia Şcolii duminicale pe care o predam la clasa tinerilor căsătoriţi se referea la porunca a patra, la păzirea Sabatului. Am studiat împreună porunca a patra în timpul orei. După studiu şi meditaţie în plus, n-am mai fost aşa de convins cu privire la păzirea duminicii (întâia zi a săptămânii), cum fusesem mai înainte".27

Ceva mai târziu, două cupluri au petrecut o Sâmbătă seara împreună cu familia Meyer studiind Biblia, mai ales păzirea poruncilor, inclusiv Sabatul. În ziua următoare, duminică, Meyer s-a hotărât să studieze despre Sabat mai degrabă decât să meargă la biserică. El scrie: „Am stat acasă şi m-am apucat de un studiu serios al Scripturii, înţelegând lucruri pe care mai înainte niciodată nu le-am înţeles din Biblia mea. Am studiat subiectul păzirii Sabatului zilei a şaptea. Am citit pasaje din Biblia mea şi, cu referirile din coloana de centru, prin studierea unui cuvânt, am urmărit subiectul în Biblia întreagă...

„După ce toată dimineaţa am studiat Biblia împreună cu soţia mea, i-am spus: Dragă, săptămâna viitoare vom începe păzirea Sabatului zilei a şaptea! începând de atunci (începutul anului 1962), am păzit Sabatul şi avem de gând să continuăm până la sfârşitul vieţii noastre". 28 Mai târziu, Meyer a descoperit că strămoşul său, Johannes

Meyer, a fost un păzitor al Sabatului în America colonială, pe la începutul anilor 1700. El a aparţinut Bisericii Germane Baptiste de Ziua a Şaptea.

Sabatul sub foc încrucişat

Istoria descoperirii Sabatului de către Jacob Meyer ilustrează din nou cum. Se foloseşte Domnul de împrejurări neaşteptate pentru a-i conduce pe cei sinceri să găsească adevăruri biblice uitate. Ca rezultat al mărturiei şi conducerii lui Meyer, numeroase comunităţi ale Adunărilor lui Yahweh păzesc Sabatul în America de Nord.

Adevărata Biserică a lui Iisus. Redescoperirea Sabatului este un fenomen care are loc nu numai printre creştinii din America de Nord, ci şi peste mări. Câteva exemple îmi sunt cunoscute. O biserică sabatariană din China şi Pacificul de Sud mai puţin cunoscută este Adevărata Biserică a lui Iisus. Ea a fost înfiinţată în 1917 în Beijing, China, de Paul Wei, Ling-Shen şi Barnabas Chung, care erau afiliaţi la denominaţiunile care păzeau duminica. Ei susţin că au primit adevărul complet cu privire la mântuire prin călăuzirea Duhului Sfânt.29

Păzirea Sabatului este unul din principalele lor puncte de credinţă, aşa cum se arată în lista punctelor de bază ale credinţei lor: „Ziua de Sabat, ziua a şaptea a săptămânii (Sâmbăta), este o zi sfântă, binecuvântată şi sfinţită de Dumnezeu. Ea trebuie să fie păzită prin harul Domnului, pentru comemorarea creaţiunii şi a mântuirii şi cu speranţa odihnei veşnice”.30

Deşi Adevărata Biserică a lui Iisus îşi are originea în China, lucrarea ei s-a răspândit spre Pacificul de Sud, spre sud-vestul Asiei şi în alte ţări ale lumii, inclusiv Rusia. În prezent, ea are cam 1.000.000 de membri în China şi 79.000 de membri în lumea liberă.31 în 1985, sediul central al bisericii a fost mutat din Taiwan la Los Angeles şi au fost înfiinţate, de asemenea, patru centre evanghelistice spre a veni în întâmpinarea extinderii lucrării: Centrul Evanghelic American (AEC), Centrul Evanghelic European (EEC), Centrul Evanghelic Asia de Nord-Est (NEAEC) şi Centrul Evanghelic Asia de Sud-Est (SEAEC).32

Sabatarieni din străinătate. În 1992, am primit o scrisoare de la Robert Kiesel, preşedinte al Polish Brethren Unity Church (Biserica Unităţii Fraţilor Polonezi), în care mă invita să iau parte la adunarea a 1.500 de conducători ai comunităţilor din Ucraina de Vest, la 1 noiembrie 1992. În scrisoarea lui, datată 3 august 1992, Kiesel scrie: „În timpul acestei adunări, fraţii noştri au de gând să discute relaţia

dintre iudaism şi creştinism, pentru a întemeia o nouă biserică a lui Dumnezeu păzitoare a

Redescoperind Sabatul

Sabatului... Sper că puteţi găsi timp să veniţi la această adunare ca unul dintre cei mai buni teologi apuseni ai Sabatului şi să ne ajutaţi în procesul de întemeiere a unei noi biserici”.

Scrisoarea lui Kiesel în care am fost invitat mi-a fost trimisă prin Przemysław Waliszewski, un savant în Departament of Cancer Biology of the Cleveland and Clinic Foundation, un cunoscut centru internaţional de cercetare a cancerului. În scrisoarea lui însoţitoare, profesorul Waliszewski (un neadventist de ziua a şaptea), m-a îndemnat să accept invitaţia şi a cerut permisiunea să traducă toate cărţile mele despre Sabat în polonă şi rusă. Cu un termen aşa scurt şi cu o informare aşa de limitată despre adevărata localizare a adunării, mi-a fost imposibil să particip. Absenţa mea de la adunare nu i-a împiedicat pe cei 1500 de conducători ai Bisericii Unităţii Fraţilor Polonezi din Polonia şi Ucraina de Vest să se adune să întemeieze o nouă biserică a lui Dumnezeu păzitoare a Sabatului.

Şi mai recent, am primit o scrisoare (la 3 octombrie 1997) de la pastorul Glen Howard, de la Biserica Internaţională de la Budapesta, din Ungaria. Pastorul Howard se pare că este un misionar american sponsorizat de o denominaţiune păzitoare a duminicii, aşa cum arată engleza lui curentă şi posibilitatea de a plăti pentru cărţile mele cu un cec, folosindu-se de o bancă americană.

În scrisoarea sa, pastorul Howard m-a informat că a citit şi a împărtăşit comunităţii lui cele două cărţi ale mele despre Sabat: *From Sabbath to Sunday* şi *The Sabbath in the New Testament*. Conform scrisorii, „mai multe persoane din comunitatea noastră au devenit foarte interesate de subiectul Sabatului şi ar dori să aibă un exemplar din aceste cărţi... Aveţi un preţ special pentru bisericile organizaţiilor misionare?” Puteţi fi încredinţaţi că am fost încântat să le trimit un pachet cu cărţile mele despre Sabat. Mi se încălzeşte inima să primesc scrisori aproape în fiecare săptămână de la persoane şi conducători de biserici care mă informează că, prin paginile tipărite, Domnul a adus convingere în sufletele lor în ceea ce priveşte validitatea şi valoarea Sabatului pentru viaţa lor creştină.

Concluzie. În raportul fragmentar precedent despre redescoperirea Sabatului de către învăţaţi, conducători de biserici şi

grupări religioase

Sabatul sub foc încrucişat cunoscute de mine, n-au fost menţionate multe alte grupări religioase care manifestă un interes mărit pentru Sabat.

Deşi parţial, acest raport este suficient spre a arăta că interesul pentru Sabat nu a fost înăbuşit de controversa focului încrucişat. Adevărul este că astăzi din ce în ce mai mulţi sunt interesaţi de Sabat. Creştini de toate convingerile religioase redescoperă Sabatul ca „un dar care aşteaptă să fie despachetat".33 Astăzi mulţi despachetează acest dar, acceptând invitaţia lui Dumnezeu de a se opri de la munca lor în ziua de Sabat, pentru a-l îngădui Lui să le îmbogăţească viaţa cu o mai mare măsură a prezenţei Sale divine, a păcii şi a odihnei. Mult mai mulţi ar putea primi darul Sabatului, dacă noi, care experimentăm săptămânal binecuvântările acestui dar divin, am împărtăşi şi altora foloasele pe care le aduce această zi pentru viaţa noastră.

Partea a III-a

SABATUL CA ODIHNĂ A LUI HRISTOS PENTRU NEODIHNA UMANĂ

Redescoperirea Sabatului nu este doar o problemă de acceptare a poruncii Sabatului pentru odihnă şi închinare în ziua a şaptea. Ea implică şi a învăţa cum putem intra, prin Sabat, în odihna lui Dumnezeu (Evrei 4, 10). Viaţa noastră, plină de tensiune şi nelinişte astăzi mai mult ca oricând, are nevoie de odihna şi reînnoirea pe care Sabatul este destinat să le ofere. În concluzia acestei cărţi, este bine să reflectăm cum poate Sabatul să ne facă în stare să experimentăm conştienta prezenţei lui Hristos, a păcii şi a odihnei în viaţa noastră. Până aici, m-am străduit să afirm *validitatea* principiului şi a practicii păzirii Sabatului prin respingerea atacurilor majore lansate împotriva acestei instituţii divine. În această conjunctură, pe calea concluziei, aş dori să mă îndrept asupra *valorii* fizice şi spirituale a Sabatului pentru viaţa noastră.

Căutând odihnă şi eliberare lăuntrică. Noi trăim într-o societate plină de tensiune şi nelinişte, în care mulţi oameni încearcă să îndepărteze tensiunea fie alăturându-se cluburilor sportive sau grupelor de meditaţie, fie prin calmante, droguri şi alcool. Unii caută eliberare de tensiune, petrecându-şi concediile pe o insulă-fantezie. Experienţa ne spune totuşi că şi concediile fanteziste sau pilulele magice oferă cel mult o uşurare temporară, dar nu o linişte

permanentă a tensiunii şi neliniştii lăuntrice.

Odihna adevărată nu este de găsit în *locuri* sau în *pilule*, ci mai degrabă într-o relaţie corectă cu o *Persoană*, Persoana Mântuitorului care spune: „Veniţi la Mine, toţi cei trudiţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi da odihnă „(Matei 11, 28). Odihna şi pacea desăvârşite nu constituie o realizare omenească, ci un dar divin şi le vom experimenta doar atunci când îi îngăduim lui Hristos să ne armonizeze viaţa („Eu vă voi da odihnă” – Mat. 11, 28).

Odihna desăvârşită nu vine la întâmplare, ci este rezultatul unui acord armonios al componentelor fizic, mintal şi spiritual ale fiinţei noastre. Putem noi, prin noi înşine, să ne armonizăm trupul, mintea şi sufletul? Ne

Sabatul sub foc încrucişat putem întinde pe pat trupul obosit, dar, dacă mintea şi sufletul sunt tulburate, n-avem odihnă, ci agitaţie, tensiune, chiar coşmaruri. După cum instrumentiştii dintr-o orchestră au nevoie de îndrumarea unui *maestru* iscusit, care să-i combine într-o muzică armonioasă, tot aşa componentele fizic, mintal şi spiritual ale fiinţei noastre au nevoie de îndrumarea *Maestrului* nostru suprem, pentru ca noi să experimentăm armonios odihnă şi pace.

Augustin exprimă elocvent acest adevăr în paragraful de început al autobiografiei lui, intitulate *Confesiuni*: „Tu ne-ai făcut pentru Tine, o, Doamne, şi inimile noastre sunt fără odihnă până când găsesc odihnă în Tine”. Cum putem face ca Hristos să armonizeze şi să liniştească neliniştita noastră viaţă? Studiul nostru arată că Dumnezeu a dat omenirii, înainte şi după cădere, o instituţie vitală – ziua de Sabat –, o zi intenţionată în mod specific să ne elibereze de munca noastră zilnică, spre a-l îngădui lui Dumnezeu să lucreze pe deplin şi liber în viaţa noastră.

Pentru a înţelege mai bine această importantă funcţie a Sabatului, vom lua acum în considerare şapte căi importante prin care păzirea cum se cuvine a Sabatului îi îngăduie Mântuitorului să aducă odihnă şi pace pentru viaţa noastră lipsită de odihnă.

(1) Odihna creaţiunii

Sabatul ne aduce odihna lui Hristos în suflete, reasigurându-ne continuu că viaţa noastră are un sens, valoare şi speranţă, pentru că ele sunt înrădăcinate în Dumnezeu de la creaţiune până în veşnicie. Aceasta o putem numi „odihna creaţiunii lui Hristos” pentru sufletul omenesc. Aceasta este odihna pe care o aduce Hristos acelor persoane

cu raţiune, care sunt în căutarea sensului şi a valorii vieţii lor – acelora care se întreabă dacă existenţa lor, ca şi cea a întregului cosmos, este rezultatul *întâmplării* sau al *alegerii*, adică al unui *destin necruţător* sau al unui *Dumnezeu milos*. Prin Sabat, Hristos le oferă acestor persoane odihnitoarea asigurare că rădăcinile lor ancestrale sunt bune, pentru că sunt înrădăcinate în Dumnezeu însuşi (Gen. 1, 26 – 27), şi că existenţa lor are valoare, pentru că ea nu este produsul întâmplării, ci al creaţiunii şi al răscumpărării unui Dumnezeu iubitor.

Redescoperind Sabatul

Această solie de reasigurare a Sabatului se află în istoria creaţiunii – despre şi prin ziua a şaptea, Dumnezeu declară creaţiunea Sa „terminată" şi „făcută". Trei verbe caracterizează evaluarea lucrării lui Dumnezeu, a creaţiunii Sale în ziua a şaptea ca fiind complet „făcută" (repetat de trei ori), „sfârşită" sau „creată" („zidită") (Gen. 2, 2 – 3). Alte trei verbe descriu cum a sărbătorit Dumnezeu măreţele Sale realizări: „El S-a o-dihnit… a binecuvântat… şi a sfinţit" ziua a şaptea. Verbele acestea scot în evidenţă faptul că, m şi prin ziua a şaptea, Dumnezeu a vestit ştirea cea bună – creaţiunea Lui era „sfârşită" şi pe deplin „făcută". Pentru a dramatiza importanţa unor astfel de veşti bune, în Geneza 2, 2 – 3 ni se spune de două ori că Dumnezeu „S-a odihnit", spre recunoaşterea faptului că totul era foarte bine şi că nu era nevoie de mai multă îmbunătăţire.

Sabatul îi invită pe credincioşi să-şi reînnoiască credinţa în Creatorul cel desăvârşit, bucurându-se de frumuseţea creaţiunii Lui. A sărbători creaţiunea desăvârşită a lui Dumnezeu înseamnă a experimenta odihna creaţiunii lui Hristos. Aceasta înseamnă a te bucura de asigurarea divină că existenţa umană, în ciuda aparentei inutilităţi şi a tragediei ei, are valoare, pentru că ea purcede de la Dumnezeu şi înaintează spre un destin divin măreţ.

Augustin exprimă poetic acest adevăr: „Odihna Ta din ziua a şaptea, după încheierea lucrărilor Tale, ne prevesteşte, prin glasul Cărţii Tale, că şi noi, după încheierea lucrărilor noastre prin generozitatea Ta, în Sabatul vieţii veşnice ne vom odihni în Tine".34 A sărbători Sabatul în această lume agitată înseamnă a experimenta ca o pregustare odihna şi pacea viitoare, care îl aşteaptă pe poporul lui Dumnezeu în lumea viitoare; înseamnă a te odihni în asigurarea că „Acela care a început în voi această bună lucrare o va şi isprăvi până în ziua lui Iisus Hristos" (Filip. 1, 6).

Odihnind ca şi cum toată lucrarea ar fi făcută. Pentru a sărbători completarea şi desăvârşirea creaţiunii originare a lui Dumnezeu, este important a ne odihni în Sabat ca şi cum toată lucrarea noastră ar fi făcută. Aceasta ar putea să sune nereal, deoarece, adesea, descoperim că, la sfârşitul săptămânii de lucru, ne simţim frustraţi din cauza unor sarcini neterminate. În ciuda celor mai bune eforturi ale noastre, adesea realizăm în timpul celor şase zile numai o parte din ce ne-am apucat să facem.

Sabatul sub joc încrucişat

O funcţie vitală a Sabatului este aceea de a ne da un simţământ de „îndeplinire" pentru lucrarea şi viaţa noastră incompletă. Un comentariu rabinic privind textul din Exodul 20, 9 („Să lucrezi şase zile, şi să-ţi faci tot lucrul tău") face aluzie la această funcţie a Sabatului: „Este posibil ca o fiinţă umană să facă toată lucrarea sa în şase zile? Nu rămâne lucrarea noastră totdeauna incompletă? Ceea ce vrea să spună textul este: Odihneşte-te în Sabat ca şi cum toată lucrarea ta ar fi făcută. O altă interpretare: *Odihneşte-te chiar şi de cugetarea la muncă*"?

Este adevărat că, adesea, Sabatul parcă vine mai devreme decât este aşteptat. Ne putem simţi dezamăgiţi de noi înşine din cauza sarcinilor neterminate. Acesta este un puternic aducător aminte al limitelor şi caracterului nostru finit. Făcându-ne în stare să ne desprindem de sarcinile noastre zilnice, Sabatul ne dă simţământul plinătăţii pentru cele şase zile anterioare şi pentru viaţa însăşi. În unele săptămâni, rezultatul muncii noastre pare mai mare decât în altele. Însă, în fiecare Sabat, Dumnezeu ne invită să sărbătorim realizările Sale creatoare şi răscumpărătoare în favoarea noastră, intrând în odihna Sabatului Său, indiferent de rezultatele eforturilor noastre. El ne invită să ne întrerupem rutina zilnică şi să ne odihnim, ca şi când toată lucrarea noastră ar fi făcută, pentru ca să putem intra în bucuriile creaţiunii Lui „sfârşite" şi a mântuirii (Gen. 2, 2; Ioan 19, 30).

Ar fi imposibil ca, în Sabat, să-L lauzi pe Dumnezeu pentru minunatele Lui realizări, în timp ce trăieşti sub un adânc simţământ de nereuşită şi frustrare din cauza lucrului rămas nefăcut. Astfel că Dumnezeu ne invită, m şi prin Sabat, să ne vedem lucrarea în lumina realizărilor Sale. El ne spune: „Fie că lucrarea ta a produs puţin sau mult, odihneşte-te în Sabat ca şi când toată lucrarea ta ar fi fost făcută,

pentru că harul Meu îţi este de ajuns”. Simţământul îndeplinirii, pe care ni-l aduce sărbătorirea Sabatului în viaţa noastră, dă sens şi direcţie pentru ceea ce altfel ar fi o continuă existenţă rectilinie, fără sens.

Reînnoirea credinţei într-un Creator desăvârşit. În Sabat, noi sărbătorim desăvârşirea creaţiunii originare a lui Dumnezeu prin reînnoirea credinţei noastre în Dumnezeu, ca un Creator desăvârşit. Credinţa în Dumnezeul Creator este piatra unghiulară a credinţei creştine. Primul articol din „Crezul Apostolic”, pe care cei mai mulţi creştini îl recită şi îl

Redescoperind Sabatul acceptă, spune: „Cred în Dumnezeu Tatăl, Atotputernic Creator al cerului şi al *pământului – creatorem caeli et terrae*”. O astfel de credinţă este subînţeleasă în declaraţia de la începutul Bibliei: „La început, Dumnezeu a făcut cerurile şi pământul” (Gen. 1, 1).

A sărbători Sabatul înseamnă a subscrie la această învăţătură biblică fundamentală, mărturisind, nu numai prin cuvinte, ci şi prin fapte corespunzătoare, credinţa în Dumnezeu – Creatorul desăvârşit. Aceasta înseamnă a recunoaşte că însăşi existenţa acestei lumi este absolut un dar de la Dumnezeu. George Elliott scrie în mod elocvent: „În contrast cu ateismul, care neagă existenţa unui Dumnezeu personal; în contrast cu materialismul, care neagă că acest univers vizibil îşi are rădăcinile în Cel nevăzut; şi în contrast cu secularismul, care neagă nevoia de închinare, Sabatul este un martor etern. El comemorează în mod simbolic acea putere creatoare, care a chemat la existenţă, prin cuvânt, toate lucrurile, înţelepciunea, care a orânduit adaptarea şi armonia lor, şi iubirea, care a făcut şi pronunţat că toate erau foarte bune. Sabatul este pus ca paznic perpetuu al omului împotriva infirmităţii spirituale, care l-a făcut să-L nege pe Dumnezeul care l-a creat sau să-L degradeze pe Dumnezeu într-o creatură făcută de propriile lui mâini”.36

Scepticismul poate fi un rezultat al uitării. Persoana care neglijează Sabatul, memorialul creaţiunii, este expusă uitării şi scepticismului cu privire la creaţiunea lui Dumnezeu. Acest lucru poate fi adevărat şi în relaţiile umane. Eu am fost logodit timp de patru ani, ceea ce mie mi s-a părut ca o veşnicie, pentru că, mare parte din timp, eu şi logodnica mea am fost despărţiţi de ocean. În timpul îndelungatei despărţiri, eu am fost ispitit să o uit pe logodnica mea, să mă îndoiesc

de ea şi de iubirea ei. Cum am biruit scepticismul? Mi-am luat timp să citesc şi să recitesc afectuoasele ei scrisori şi să-i privesc fotografiile. Aceasta m-a ajutat să înving scepticismul meu incipient şi să-mi reînnoiesc angajamentul faţă de ea. Într-un fel similar, Sabatul este o ocazie săptămânală în care poate fi învins orice început de îndoială, invitându-ne să „ne amintim" de Dumnezeu – Creatorul nostru desăvârşit.

Prin Sabat, Dumnezeu ne invită, săptămână după săptămână, să ascultăm şi să sărbătorim creaţiunea Lui cea desăvârşită, contemplând lucrarea mâinilor Lui, reînnoindu-ne astfel credinţa în El, Creatorul nostru desăvârşit. Deoarece această funcţie vitală a Sabatului vine în întâmpinarea

Sabatul sub foc încrucişat unei continue nevoi umane – astăzi mai mare decât oricând mai înainte –, nicio discontinuitate a Sabatului nu poate să fie aprobată sau privită vreodată ca fiind legală. În felul acesta, orice încercare omenească de a investi o altă zi a săptămânii cu această funcţie memorial-simbolică a Sabatului creaţiunii înseamnă a nesocoti evenimentul pe care-l reprezintă ziua.

Delectându-te cu creaţiunea lui Dumnezeu. Un mijloc real prin care ne reînnoim, în Sabat, credinţa în Dumnezeu, Creatorul nostru desăvârşit, este de a găsi plăcere în frumuseţea creaţiunii Lui. Sabatul ne invită să nu degradăm lumea, ci să ne bucurăm de frumuseţea ei. El ne invită să privim deasupra şi dincolo de norii păcatului şi ai suferinţei, care întunecă lumea noastră, şi să experimentăm uimirea, bucuria şi admiraţia experimentate de prima pereche de oameni.

Sabatul ne oferă ocazia să privim lumea prin fereastra veşniciei. În tradiţia iudeo-creştină, Sabatul a fost privit ca zi de bucurie. Isaia numeşte Sabatul „o desfătare" şi o zi în care să „sfinţeşti pe Domnul" (Isaia 58, 13.14). Spre a asigura atmosfera festivă a Sabatului, evreii se pregăteau pentru eveniment cu îmbrăcăminte, mâncare specială şi un cadru mintal potrivit. Nu era îngăduit postul, chiar şi perioada de jelire de şapte zile trebuia să fie întreruptă.37

Totul este mai frumos şi mai încântător în Sabat. Serviciile divine par mai bogate, oamenii mai prietenoşi, hrana mai delicioasă, femeile, bărbaţii şi copiii mai frumoşi lăuntric şi extern. Motivul este că Sabatul oferă nu numai timpul, ci şi resursele spirituale spre a te bucura perceptibil de Dumnezeu, de oameni şi lucruri. Prin reînnoirea credinţei într-un Creator şi Răscumpărător desăvârşit, Sabatul îl face

pe cel credincios în stare să vadă lucrurile nu numai aşa cum sunt, ci aşa cum au fost la început şi cum vor fi până la urmă din nou. Este ca şi cum ţi-ai pune, pentru 24 de ore, o pereche de ochelari care fac fotografiile obişnuite să arate tridimensionale.

Creştinii care-L iubesc pe Domnul Sabatului găsesc că Sabatul este o zi de sărbătorire bucuroasă a minunatelor realizări ale lui Dumnezeu în lume şi în viaţa lor spirituală. Când vine vineri seara, ei spun recunoscători: „Este Sabat, mulţumim lui Dumnezeu!” Ei se bucură la gândul că a venit un alt Sabat – o zi în care să guste şi să cunoască cât de bun este Domnul; o zi în care să-l mulţumim lui Dumnezeu pentru realizările săptămânii

trecute; o zi în care să-şi reînnoiască credinţa şi să se predea Creatorului şi Mântuitorului Cel desăvârşit; o zi în care să cânte cântarea psalmistului pentru Sabat: „Căci Tu mă înveseleşti cu lucrările mâinilor Tale, Doamne, şi eu cânt de veselie când văd lucrarea mâinilor Tale. Cât de mari sunt lucrările Tale, Doamne!” (Psalm 92, 4.5 – O cântare pentru Sabat).

(2) Odihna prezenţei divine

Păzirea cum se cuvine a Sabatului aduce odihna lui Hristos în viaţa noastră şi ne face în stare să experimentăm conştienta prezenţei Lui divine. Prezenţa lui Hristos a adus linişte pe lacul furtunos al Galileei (Mat. 8, 23 – 27) şi siguranţa prezenţei Lui aduce pace şi linişte pentru vieţile zbuciumate. Aceasta este însemnătatea fundamentală a sfinţeniei Sabatului, care este afirmată adesea în Biblie.

Noi am descoperit că sfinţenia Sabatului constă în manifestarea specială a prezenţei lui Dumnezeu, prin această zi, în viaţa poporului Său. Credincioşii care lasă deoparte grijile lor vremelnice, care îşi închid receptoarele pentru multe glasuri distractive pentru ca să le potrivească şi să asculte glasul lui Dumnezeu, experimentează sensul adevărat al prezenţei lui Hristos. Simţământul mărit al prezenţei lui Hristos, experimentat în Sabat, umple sufletul cu bucurie, pace şi odihnă.

Ca să supravieţuiască, relaţiile trebuie să fie cultivate. Aceasta este adevărat atât la nivel uman, cât şi la cel divin-uman. Îmi este viu în minte sistemul privilegiat A, B, C, care guverna relaţiile sociale dintre studenţii de sex opus la Newbold Collège, Anglia, unde am făcut liceul. Un cuplu cu statutul de „A” (nota 10) avea dreptul la o întâlnire

săptămânală cam de o oră, într-un anumit hol. Dar acele cupluri care se calificau pentru (nota) „B" sau „C" se puteau întâlni oficial numai la două săptămâni sau lunar. Sincer să fiu, eu am făcut tot ce am putut să menţin statutul de „A", pentru că am socotit că acele scurte întâlniri săptămânale cu logodnica mea sunt absolut necesare ca relaţiile noastre să supravieţuiască. Într-un sens, Sabatul este o întâlnire specială săptămânală cu Creatorul şi Răscumpărătorul nostru. Această întâlnire nu durează numai *o oră*, ci *o zi întreagă*. Este un gând liniştitor că a intra în sfânta zi de Sabat înseamnă, într-un sens special, a intra în prezenţa şi comuniunea spirituală

Sabatul sub foc încrucişat a Domnului. Credincioşii care cultivă prezenţa lui Hristos în timpul Sabatului şi al activităţilor lui experimentează odihna şi pacea Lui în fiecare zi din viaţa lor.

O experienţă a prezenţei lui Dumnezeu. Îmi aduc foarte bine aminte de multe Sabate pe care le-am petrecut în oraşul Fano, Italia, închinându-mă lui Dumnezeu în singurătatea camerei mele sau afară, în natură. Pe vremea aceea, eram adolescent şi, în timpul verii, vindeam literatură creştină ca să-mi pot plăti taxele şcolare. În timpul zilelor săptămânii, trebuia să fac faţă unei ostilităţi considerabile din diferite părţi – din partea autorităţilor locale, religioase şi civile, care mă ameninţau cu pedeapsa pentru că distribuiam literatură neautorizată; din partea clienţilor superstiţioşi, care se temeau că sunt contaminaţi cu literatură neaprobată; şi din partea rudelor mele, care mi-au oferit ospitalitate, dar mă socoteau un eretic, ce trebuia salvat din focul iadului.

Când sosea vineri seara, mă bucuram la gândul că, timp de o zi, puteam să uit lumea ostilă din jurul meu şi să intru în pacea prezenţei lui Dumnezeu. Deoarece, prin imediata apropiere, nu locuiau credincioşi, aveam să mă închin lui Dumnezeu singur, dar nu părăsit, în camera mea sau sub cerul liber. În felul acesta, Sabatul era atât pentru mine, cât şi pentru nenumăraţii credincioşi de pe parcursul istoriei un adevărat sanctuar portabil – o zi în care suferinţa umană să fie uitată prin experimentarea prezenţei lui Dumnezeu.

Experienţa prezenţei lui Dumnezeu în Sabat ne aminteşte de scopul venirii lui Hristos în această lume spre a deveni „Emanuel, Dumnezeu cu noi". Întruparea împlineşte binecuvântarea şi sfinţirea Sabatului, care, aşa cum am văzut, constă din asigurarea lui Dumnezeu de viaţă îmbelşugată, prin prezenţa Sa, pentru fiinţele create de El.

Ceea ce a făgăduit Dumnezeu pentru creaţiunea Lui, prin binecuvântarea şi sfinţirea Sabatului, El a împlinit, trimiţându-L pe Hristos în această lume să devină „Emanuel – Dumnezeu cu noi”.

„Cât de des am auzit”, scrie Herbert W. Richardson, „că Iisus Hristos a desfiinţat Sabatul, astfel ca oamenii să fie cu adevărat liberi! Dar sugestia aceasta este o absurditate veritabilă. Lucrarea lui Iisus Hristos nu poate contrazice scopul pentru care a creat Dumnezeu lumea. A afirma o astfel de contradicţie, prin opunere explicită sau implicită faţă de Sabat, înseamnă

Redescoperind Sabatul a repeta vechea susţinere gnostică, aceea că Dumnezeul Vechiului Testament şi Dumnezeul Noului Testament sunt doi Dumnezei diferiţi”. 38 Richardson continuă, spunând, pe drept, că „Sabatul a fost creat de Dumnezeu, astfel încât El însuşi putea să intre în lume şi să-l sfinţească prin prezenţa Sa personală”.39 Sfinţirea Sabatului de către Dumnezeu reprezintă revelaţia care spune cel mai mult despre purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru această lume. Ea spune că Dumnezeu a iubit atât de mult această lume, nu numai prin intrarea în limitele *timpului uman* în ziua a şaptea a creaţiunii spre a binecuvânta această lume cu sfânta Lui prezenţă, ci şi prin intrarea în limitele *trupului uman* la întrupare, spre a deveni din nou „Emanuel – Dumnezeu cu noi”.

(3) Odihnă faţă de concurenţă

Adevărata păzire a Sabatului aduce odihna lui Hristos pentru viaţa noastră, eliberându-ne de încleştarea de a produce şi a realiza. Încleştarea pe care societatea concurenţială o exercită asupra noastră poate da naştere la frustrare nespusă. Concurenţa poate descuraja, dezumaniza şi demoraliza o persoană. Ea poate schimba prieteni în vrăjmaşi.

Pentru a se menţine la acelaşi nivel cu Ioneştii, unii creştini de astăzi, asemenea israeliţilor din vechime, au ales să obţină „încă o porţie” în Sabat (Exodul 16, 27), sperând să-şi asigure venit şi bunuri în plus. Dar Scriptura arată zădărnicia unui astfel de efort când spune clar: „şi n-au găsit” (Exodul 16, 27). Nimeni nu va reuşi să obţină atât mană materială, cât şi spirituală muncind în Sabat, ci va experimenta nelinişte şi insatisfacţie.

Sabatul şi recunoştinţa. Sabatul învaţă inimile noastre lacome să fie recunoscătoare – să se oprească pentru o zi în căutarea de a avea mai mult şi să înceapă, în schimb, să confirme recunoscător

binecuvântările primite. O persoană care învaţă să fie recunoscătoare experimentează pace lăuntrică, în măsura în care o inimă recunoscătoare este locul constant al lui Hristos şi al păcii Lui.

Odihna Sabatului învaţă că scopul principal al vieţii nu este, aşa cum susţine marxismul, a lucra spre a transforma natura, ci a te odihni şi a te bucura de prezenţa şi creaţiunea lui Dumnezeu. Odihna Sabatului învaţă, de asemenea, eliberare faţă de lucruri. Unele dintre cele mai dificile lecţii de învăţat sunt: cum să ai lucruri fără să devii dependent de ele.

Sabatul sub foc încrucişat cum să locuieşti cu anumite persoane fără a-ţi pierde independenţa. În Sabat, prin abţinerea de a produce sau a cumpăra bunuri, noi învăţăm detaşarea şi independenţa faţă de materie, ataşamentul şi dependenţa faţă de Spirit.

Eliberându-ne de muncă, Sabatul ne face liberi pentru Dumnezeu. El ne invită să folosim fericita expresie a lui d'Aquino, să avem „o zi de concediu cu Dumnezeu" – *ad vacandum divinis.40* Ce acre ar fi zilele săptămânii fără concediul Sabatului cu Dumnezeu şi cu frăţietatea! Zilele săptămânii fără Sabat sunt ca macaroanele fără sos sau mâncarea fără sare. După cum un sos aromat dă gust macaroanelor, tot aşa un Sabat fericit radiază o scânteiere festivă pentru fiecare zi din săptămână.

Prin limitarea temporară a productivităţii, Sabatul ne învaţă să nu facem concurenţă, ci să fim în relaţii bune unii cu alţii. El ne învaţă să-i vedem pe semenii noştri nu *cantitativ*, ci *calitativ*, adică nu în termeni ai venitului lor, ci în termeni ai valorii lor umane. Dacă dl Jones trăieşte din ajutor social, în timpul săptămânii putem fi ispitiţi să ne gândim la el în termenii micului lui venit. Totuşi, în Sabat, când ne închinăm împreună cu dl Jones, apreciem nu puţinul pe care-l realizează, ci multul pe care îl oferă bisericii şi localităţii prin mărturia şi exemplul lui creştinesc.

Eliberându-ne de apăsarea concurenţei şi a producţiei, Sabatul ne face în stare să apreciem m-ai deplin valoarea oamenilor şi frumuseţea lucrurilor. Această liberă şi mai deplină apreciere a lui Dumnezeu, a oamenilor şi a lucrurilor aduce bucurie, armonie şi odihnă pentru viaţa noastră.

(4) Odihna apartenenţei

Adevărata păzire a Sabatului aduce odihna lui Hristos în viaţa noastră prin reasigurarea că Îi aparţinem Lui. La rădăcina neliniştii

umane, este simţământul înstrăinării. Simţământul că nu aparţine nimănui face ca o persoană să se simtă singură şi neliniştită. Din contră, într-o relaţie de apartenenţă mutuală, se experimentează iubire, identitate, siguranţă şi odihnă. Pentru ca fiinţele umane să conceptualizeze şi să experimenteze o relaţie de apartenenţă faţă de El, Dumnezeu a dat semne şi simboluri ajutătoare, precum curcubeul, circumciziunea, Mielul şi sângele pascal, pâinea şi vinul, Sabatul.

Redescoperind Sabatul

Sabatul ocupă un loc unic printre aceste simboluri şi semne diferite ale legământului date de Dumnezeu, pentru că el a funcţionat ca simbol *prin excelenţă* al alegerii şi al misiunii divine a poporului lui Dumnezeu. El este unic în *originea* lui, pentru că este primul semn dat de Dumnezeu, care descoperă dorinţa Lui de părtăşie cu creaturile Sale. Sabatul este unic în *supravieţuirea* lui, pentru că a supravieţuit nu numai căderii, ci şi potopului, robiei egiptene, exilului babilonian, legislaţiei romane anti-Sabat, introducerii temporare, în Franţa şi Rusia, a săptămânii de zece zile, propunerilor calendarului cu ziua albă (care întrerupea ciclul săptămânal), antinomianismului şi secularismului modern. Sabatul rămâne încă pentru poporul lui Dumnezeu simbolul binevoitoarei prevederi a lui Dumnezeu pentru mântuirea şi apartenenţa omului faţă de El.

Dreptul divin de proprietate. Sabatul le reaminteşte continuu credincioşilor că aparţin lui Dumnezeu, pentru că el este sigiliul divin de proprietate. Însemnătatea dreptului de proprietate este explicit exprimată atât în porunca a patra, cât şi în instituţiile ei surori, anii sabatici şi jubiliari, în porunca Sabatului, credincioşii sunt invitaţi să-şi „aducă aminte” că „în şase zile a făcut Domnul cerurile, pământul şi marea, şi tot ce este în ele” (Exodul 20, 11; 31, 17). Ca şi Creator, Dumnezeu este singurul proprietar legitim al acestei lumi. În anii sabatici şi cei jubiliari, israeliţilor le era poruncit să renunţe la folosirea ogoarelor şi să elibereze pe semenii lor de sărăcie şi robie (Lev. 25; Deut. 15, 1 – 18), spre a recunoaşte că Yahweh este singurul proprietar al pământului („ţara este a Mea, iar voi sunteţi la Mine ca nişte străini şi venetici” – Lev. 25, 3).

Ca simbol al proprietăţii divine, Sabatul îi face pe credincioşi să înţeleagă continuu şi efectiv că lumea aceasta şi chiar şi viaţa lor îi aparţin lui Dumnezeu. Această recunoaştere a proprietăţii lui Dumnezeu asupra vieţii cuiva este indispensabilă pentru o totală

predare şi dependenţă de Dumnezeu. Aceasta este adevărat şi la nivel uman. Soţ şi soţie aparţin într-adevăr unul altuia când sunt dispuşi să spună unul către celălalt: „Eu sunt al tău şi tu eşti a mea”.

Una din cursele stilului de viaţă caracteristic soţilor, soţiilor şi copiilor care lucrează să câştige venituri separate (adesea fără a ţine seama de nevoie) este simţământul fals de independenţă şi proprietate separată pe care acesta îl nutreşte. Adesea, acesta îl face pe un membru al familiei

Sabatul sub foc încrucişat să spună: „Aceştia sunt banii mei, maşina mea, casa mea. Eu am lucrat pentru ele, aşa că sunt liber să fac cu ele ce doresc”. Acest înşelător simţământ de proprietate, care uneori încordează şi chiar distruge relaţiile umane, poate să slăbească până şi legătura dintre o persoană şi Dumnezeu. Bogăţia şi abundenţa de bunuri pe care şi le poate procura o persoană ca rezultat al muncii sârguincioase pot uşor să producă un fals simţământ de autonomie şi independenţă faţă de Dumnezeu.

Semn al dependenţei faţă de Dumnezeu. Autonomia şi independenţa – trăirea de către cineva a unei vieţi fără nicio consideraţie faţă de Dumnezeu – nu sunt esenţa unei vieţi păcătoase? Sabatul, simbol ai dreptului divin de creaţie şi proprietate, este destinat să-l ajute pe credincios să învingă orice simţământ incipient de independenţă. După cum Adam şi Eva, prima pereche de oameni, au păzit Sabatul în prima lor zi plină din viaţă, stând înaintea Creatorului lor cu mâinile goale, recunoscând faptul că erau datori pentru toate, tot aşa şi credincioşii care-şi încetează lucrul în Sabat recunosc îndatorirea şi dependenţa lor faţă de lucrările lui Dumnezeu.

A păzi Sabatul înseamnă a mărturisi pe Dumnezeu ca fiind Creator şi Proprietar al vieţii şi bogăţiei întregi. Aceasta înseamnă a recunoaşte că pretenţia totală a lui Dumnezeu asupra vieţii cuiva este exprimată prin consacrarea timpului Sabatului pentru Dumnezeu. Dreptul de proprietate implică limite; ele nu trebuie să fie încălcate. Dumnezeu a dorit să fixeze în timp limitele stăpânirii Lui. Credincioşii care acceptă pretenţia lui Dumnezeu asupra ultimei zile din săptămână – Sabatul – acceptă pretenţia lui Dumnezeu asupra întregii lor vieţi şi asupra lumii. Aceia care acceptă acest semn ai dreptului de proprietate a lui Dumnezeu, oprindu-se de la munca lor în Sabat, pentru a-l îngădui lui Dumnezeu să lucreze în ei, experimentează şi demonstrează că aparţin întru totul lui Dumnezeu.

Angajament divin. Sabatul ne aminteşte că-l aparţinem lui Dumnezeu, pentru că exprimă în mod efectiv angajare mutuală, care II leagă pe Dumnezeu de poporul Său. O relaţie de apartenenţă mutuală poate dura numai dacă ambele părţi îşi amintesc şi îşi onorează obligaţiile. Sabatul exprimă ambele angajamente: divin şi uman.

Sabatul simbolizează înainte de toate angajarea divină. Ultimul act creator al lui Dumnezeu n-a fost formarea lui Adam şi a Evei, ci *crearea*

Redescoperind Sabatul odihnei Sale pentru neamul omenesc (Gen. 2, 2 – 3). O astfel de odihnă divină are un mesaj atât pentru întreaga creaţiune, în general, cât şi pentru fiinţele umane, în special. Cât priveşte creaţiunea, aşa cum s-a arătat în capitolul 2, odihna lui Dumnezeu înseamnă satisfacţie pentru terminarea cu bine şi desăvârşirea creaţiunii Sale. Cât priveşte omenirea, odihna lui Dumnezeu simbolizează disponibilitatea Lui pentru creaturile Sale.

Prin faptul că „Şi-a luat timp” în primul Sabat să binecuvânteze prima pereche cu sfânta Sa prezenţă, Dumnezeu S-a angajat să fie disponibil pentru creaturile Sale. A. Martin afirmă: „Făgăduinţa prin care. Se angajează Dumnezeu prin Sabat este să aibă timp pentru neamul omenesc. Dumnezeu nu este o idee, ci o Persoană care asigură toată creaţiunea Lui de prezenţa Sa. Sabatul este semnul acestei făgăduinţe. Totuşi, aceasta nu este limitată numai la timpul Sabatului. În acelaşi fel în care prezenţa lui Hristos nu este limitată la spaţiul ocupat de pâine, tot aşa Sabatul aminteşte neamului omenesc de permanenta prezenţă a lui Dumnezeu”.41

Această angajare divină devine explicită în legătură cu legământul în care Sabatul este prezentat ca asigurarea prezenţei sfinţitoare a lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său (Exodul 31, 13; Ezech. 20, 12). Neascultarea omenească n-a schimbat angajamentul iniţial al lui Dumnezeu. Din contră, când a avut loc înstrăinarea pricinuită de păcat, Dumnezeu a garantat, prin Sabat, angajamentul Său total de a reface legătura ruptă.

Angajament uman. Sabatul simbolizează nu numai angajamentul divin, ci şi pe cel uman. El nu înseamnă numai, *JZu* sunt Domnul, care vă sfinţesc”, ci şi „*voi* să ţineţi sabatele Mele” (Exodul 31, 13). Prin asigurarea fiinţelor umane că Dumnezeu este disponibil şi „lucrează până acum” (Ioan 5, 17), spre a îndeplini ultima restaurare a acestei lumi cu eterna Lui tovărăşie, Sabatul îl invită pe credincios să-şi

asume responsabilitatea, făcându-se pe sine disponibil pentru Dumnezeu. Prin acceptarea invitaţiei lui Dumnezeu de a păzi Sabatul împreună cu El, credinciosul intră într-o legătură specială cu Dumnezeu.

Oferirea de bunăvoie a timpului pentru Dumnezeu este un act suprem de închinare, pentru că aceasta înseamnă a-L recunoaşte pe Dumnezeu prin chiar esenţa vieţii umane: timpul. Viaţa este timp. Când „timpul este terminat", viaţa a încetat să mai existe. Sabatul, darul lui Dumnezeu, îi

Sabatul sub foc încrucişat face pe credincioşi în stare să recunoască faptul că întreaga lor viaţă, şi nu numai o şeptime, aparţine lui Dumnezeu. El reprezintă răspunsul creştinilor faţă de pretenţia lui Dumnezeu asupra vieţii lor. Prin oprirea, pe timp de o zi, de la orice muncă obişnuită, creştinii îşi manifestă angajamentul faţă de Domnul.

Deci, Sabatul simbolizează, pe de o parte, angajamentul lui Dumnezeu de a fi disponibil pentru creaturile Sale. Pe de altă parte, păzirea Sabatului exprimă acceptarea de către credincioşi a pretenţiei Creatorului şi Răscumpărătorului asupra vieţii lor. Într-un sens, Sabatul este emblema credinciosului, un fel de insignă purtată la cererea lui Dumnezeu, spre a se aduce aminte de credincioşia lui Dumnezeu faţă de noi şi de credincioşia noastră faţă de Dumnezeu. El este o pancartă pe care o purtăm pentru a arăta lumii pe cine reprezentăm şi cui servim.

În timpul săptămânii, o persoană se poate simţi frustrată de un simţământ de anonimat. „Cine sunt eu?" poate el să se întrebe când trăieşte şi se mişcă prin mulţime. Răspunsul, care adesea revine ca un ecou, este: „Tu eşti un zimţ dintr-o maşină şi un număr în calculator". În Sabat, răspunsul este diferit. Creştinul îl aude pe Domnul spunând: „Veţi cunoaşte că Eu sunt Domnul, care vă sfinţesc" (Exodul 31, 13).

Fiind simbolul proprietăţii şi al sfinţirii divine, Sabatul îi asigură pe credincioşi de alegerea şi sfinţirea lor divină. Prin reînnoirea simţământului apartenenţei Creatorului şi Răscumpărătorului nostru, Sabatul restabileşte în noi un simţământ al demnităţii umane, al identităţii, al păcii şi al odihnei pentru viaţa noastră.

(5) Odihnă faţă de tensiunile sociale

Adevărata păzire a Sabatului ne dă posibilitatea de a experimenta odihna lui Hristos prin dărâmarea barierelor sociale, rasiale şi culturale. Neputinţa sau reaua-voinţă de a aprecia şi accepta

culoarea pielii unei alte persoane, cultura, limba sau starea socială este o cauză majoră de nelinişte, ură şi tensiune în societatea noastră contemporană.

După cădere, o funcţie importantă a Sabatului a fost aceea de a învăţa egalitatea şi respectul pentru fiecare membru al societăţii umane. La fiecare şapte zile, şapte ani (anul sabatic) şi şapte săptămâni de ani (anul

 jubiliar), toate persoanele, animalele şi proprietatea trebuia să devină libere înaintea lui Dumnezeu. Adevărata eliberare duce la egalitate.

Despărţirile inegale ale societăţii ebraice erau uniformizate la începerea Sabatului. Samuel H. Dresner notează corect că funcţia de egalizare a Sabatului a fost rareori recunoscută. „Cu toate că un evreu putea să facă negoţ cu ceapă, iar un altul putea să aibă mari păduri de lemn de construcţie, în Sabat erau toţi egali, toţi erau regi: toţi urau bun-venit Reginei-Sabat, toţi cântau *Kiddush-ul*, toţi se desfătau în slava zilei a şaptea… în Sabat, nu era nici bancher, nici fermier, nici salariat, nici bogat, nici sărac. Erau numai evrei care sfinţeau Sabatul”.
42

Este vrednic de notat că Isaia îi reasigură pe proscrişii lui Israel, mai ales pe eunuci şi pe străini, al căror număr a fost mult mărit de războaiele asiriene şi babiloniene, că, păzind Sabatul, aveau să aibă parte de binecuvântările legământului poporului lui Dumnezeu: „Căci Casa Mea se va numi o casă de rugăciune pentru toate popoarele” (Isaia 56, 1 – 7).

Multe nedreptăţi sociale ar fi putut fi evitate în societatea antică şi modernă, dacă îngrijorarea pentru drepturile umane exprimate de Sabat (şi instituţiile surori ale lui) ar fi fost totdeauna înţeleasă şi practicată. Sabatul ne impune importanta problemă a libertăţii şi a grijii umanitare pentru toţi, de la fiul nostru până la servitorul nostru (Exodul 20, 10; 23, 12; Deut. 5, 14). Punându-ne în faţă astfel de probleme într-un moment de închinare – momentul în care fidelitatea faţă de noi înşine e cea mai mare –, Sabatul nu ne poate lăsa nesimţitori faţă de suferinţa sau nedreptăţile sociale experimentate de alţii.

Este imposibil să sărbătoreşti în Sabat creaţiunea şi răscumpărarea, în timp ce-i urăşti pe cei pe care Dumnezeu i-a creat şi răscumpărat prin Fiul Său. Adevărata păzire a Sabatului cere ca noi să

recunoaştem paternitatea lui Dumnezeu, prin acceptarea şi întărirea frăţietăţii neamului omenesc.

Legătura frăţietăţii pe care o stabileşte Sabatul prin serviciul lui divin, frăţietate şi servicii umanitare influenţează prin reflex relaţiile noastre sociale din timpul săptămânii. Dacă noi îi acceptăm în Sabat, ca fraţi şi surori în Hristos, pe cei care aparţin minorităţilor etnice sau unei stări sociale mai inferioare, trebuie să-i tratăm ca atare şi în timpul zilelor din săptămână. Ar fi o negare a valorilor umane şi a experienţei Sabatului, dacă cineva ar exploata sau ar detesta în timpul săptămânii pe cei pe

Sabatul sub foc încrucişat care Sabatul ne învaţă să-i respectăm şi să-i iubim ca fiinţe create de Dumnezeu.

Învăţându-ne să acceptăm şi să respectăm fiecare om, fie că este bogat sau sărac, negru sau alb, ca fiinţe umane create şi răscumpărate de Domnul, Sabatul egalizează şi dărâmă acele bariere sociale, rasiale şi culturale care dau naştere la multă tensiune şi nelinişte în societatea noastră şi, în consecinţă, face posibil ca pacea lui Hristos să locuiască în inimile noastre.

(6) Odihna mântuirii

O a şasea cale prin care păzirea Sabatului aduce odihna lui Hristos în viaţa noastră este aceea că Sabatul ne face în stare să experimentăm, prin odihna fizică, binecuvântările mai mari ale odihnei şi păcii divine ale mântuirii. Relaţia dintre odihna Sabatului şi odihna răscumpărătoare a lui Hristos a fost examinată în capitolul 4. Acolo am văzut că, din simbolul intrării iniţiale a lui Dumnezeu în *timpul uman*, Sabatul a devenit, după cădere, simbolul făgăduinţei lui Dumnezeu de a intra în *trup uman*, devenind „Emanuel – Dumnezeu cu noi”.

Prin odihna şi eliberarea de munca cea grea şi de nedreptăţile sociale, pe care atât Sabatele săptămânale, cât şi cele anuale le acordau tuturor membrilor societăţii evreieşti, se înţelegea nu numai comemorarea eliberării exodului din trecut (Deut. 5, 15), ci şi prefigurarea odihnei mântuitoare viitoare, care urma să fie adusă de Mesia. Hristos a împlinit aceste aşteptări vechi testamentare simbolizate de Sabat (cf. Luca 4, 21) prin identificarea misiunii Sale mântuitoare cu eliberarea şi răscumpărarea Sabatului, făcând astfel ca ziua să fie mijlocul potrivit prin care să se experimenteze odihna Lui mântuitoare.

A fost într-o zi de Sabat când, conform cu Luca 4, 16 – 21,

Hristos a inaugurat lucrarea Sa publică în sinagoga din Nazaret, citând un pasaj din Isaia 61, 1 – 2 şi susţinând a fi împlinirea eliberării sabatice, care era anunţată în acel pasaj. În lucrarea Lui care a urmat, Hristos a dovedit această susţinere, descoperind această misiune răscumpărătoare a Lui, mai ales prin lucrarea Lui de învăţare şi vindecare în Sabat (cf. Luca 13, 16; Matei 12, 5.6; Ioan 5, 17; 7, 22 – 23).

În acel sfânt Sabat istoric, în care Hristos şi-a terminat misiunea mântuitoare („S-a sfârşit" – Ioan 19, 30), El S-a odihnit în mormânt (Luca

23, 54 – 56). Odihna din Sabat a lui Hristos în mormânt descoperă profunzimea iubirii lui Dumnezeu pentru creaturile Sale. Ea ne spune că, pentru a ne da nouă viaţă, El a fost dispus să experimenteze nu numai limitarea *timpului uman* la creaţiune, ci şi suferinţa, agonia şi moartea *trupului uman* în timpul întrupării.

În lumina crucii, Sabatul este celebrarea săptămânală şi jubiliară a unui popor eliberat. El comemorează nu numai împlinirea creatoare, ci şi pe cea mântuitoare a Lui pentru neamul omenesc. Astfel, „odihna Sabatului care rămâne pentru poporal lui Dumnezeu" (Evrei 4, 9) nu este numai încetarea fizică a lucrului pentru a comemora creaţiunea desăvârşită a lui Dumnezeu, ci şi intrarea spirituală în odihna lui Dumnezeu (Evrei 4, 10), făcută posibilă prin mântuirea completă a lui Hristos. Actul fizic de odihnă devine mijlocul prin care credincioşii experimentează odihna spirituală. Noi ne oprim de la munca noastră zilnică în Sabat pentru a-l îngădui lui Dumnezeu să lucreze în noi, liber şi pe deplin, şi să aducă în viaţa noastră odihna Lui de iertare şi mântuire.

(7) Odihna slujirii

Sabatul aduce odihna lui Hristos în viaţa noastră prin procurarea de timp şi ocazii pentru slujire. Pacea şi odihna lăuntrică sunt de găsit nu în *relaxare egocentrică*, ci mai degrabă în *slujirea lui Dumnezeu şi a altora*. Sabatul procură timpul şi motivele pentru a-l sluji lui Dumnezeu, nouă şi altora. Să privim la fiecare dintre ele.

Sabatul ca slujire pentru Dumnezeu. De repetate ori, Scriptura ne aminteşte că ziua a şaptea este un Sabat de odihnă solemnă, sfântă, pentru Domnul (vezi Exodul 31, 15; 16, 23; 20, 10; Lev. 23, 3; Marcu 2, 28). Evident, noi îi slujim lui Dumnezeu în fiecare zi, dar slujirea

noastră de fiecare zi pentru Dumnezeu se deosebeşte de slujirea din Sabat. În timpul săptămânii, noi îi oferim lui Dumnezeu ceea ce am putea numi *timpul de slujire al Martei*, în care-L recunoaştem pe Mântuitorul nostru în timp ce slujim unui patron şi ne confruntăm cu multele cerinţe ale vieţii.

Dar, în Sabat, noi îi oferim lui Dumnezeu ceea ce poate fi numit *timpul de slujire al Mariei*, în care ne oprim de la angajarea profitabilă şi preocupările vremelnice, pentru a-L onora pe deplin şi exclusiv pe Mântuitorul nostru. Actul deliberat al odihnei în Sabat pentru Dumnezeu

Sabatul sub joc încrucişat este cel mai semnificativ act de închinare, pentru că el înseamnă răspunsul nostru total pentru Dumnezeu. El este un act de închinare care nu este consumat într-o prezenţă de *o oră* la serviciul de închinare, ci durează *douăzeci și patru de ore*.

Spre a aprecia profunda semnificaţie a odihnei Sabatului ca slujire pentru Dumnezeu, trebuie să ne aducem aminte că viaţa noastră este o măsură de timp şi felul în care ne cheltuim timpul este un indiciu al priorităţilor noastre. Noi nu avem timp pentru cei faţă de care simţim indiferenţă, dar găsim timp pentru cei pe care îi iubim. A fi dispuşi în ziua a şaptea să ne retragem din lucrările lumeşti, pentru a-L întâmpina pe Dumnezeul nevăzut în liniştea sufletului nostru, înseamnă a arăta într-un fel vizibil iubirea, credincioşia şi consacrarea noastră pentru Dumnezeu. Înseamnă să fim dispuşi să dăm la o parte sutele de glasuri şi zgomote care cer atenţie şi să ne reglăm sufletele pentru a auzi glasul lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă a-ţi face loc la o oră de închinare pentru Dumnezeu într-o zi agitată, petrecută în căutare egoistă după plăceri şi profit, ci mai degrabă slujind în timpul Sabatului pe deplin lui Dumnezeu; înseamnă a-l oferi lui Dumnezeu nu numai o slujire cu buzele, ci slujirea întregii noastre fiinţe.

Sabatul ca slujire pentru noi înşine. Păzirea Sabatului nu înseamnă numai a-l sluji lui Dumnezeu, ci şi slujire pentru noi înşine. Chiar serviciul pe care-l oferim lui Dumnezeu în Sabat, prin odihnă şi închinarea adusă Lui, este intenţionat nu să adauge tărie sau putere lui Dumnezeu, ci să-l îngăduie lui Dumnezeu să întărească şi să împuternicească viaţa noastră personală.

Dumnezeu n-are nevoie nici de odihna şi închinarea noastră din Sabat, nici de lucrarea zilelor de lucru. El doreşte o inimă primitoare, o

minte şi un suflet dispuse să primească şi să experimenteze odihna şi pacea Lui, care singure pot îndeplini cea mai profundă dorinţă a înmilor noastre. În Sabat, putem experimenta odihna şi pacea divină, luându-ne timp să medităm în atmosfera liniştii şi a reflecţiei pe care le oferă ziua.

După unii sociologi, lipsa de reflectare este o cauză fundamentală a societăţii noastre agitate. Azi, mulţi sunt extrem de activi, au vieţi agitate, fără a se înţelege cu adevărat pe ei înşişi; în felul acesta, ei simt totdeauna deziluzie şi goliciune lăuntrică. Adesea, unii merg de la o tură de activitate la alta, în încercarea de a găsi pace şi bucurie, uitând de tensiunile

Redescoperind Sabatul lăuntrice. Dar armonia şi pacea lăuntrică trebuie găsite nu uitând de noi înşine, prin desfăşurarea de activităţi fără sfârşit, ci mai degrabă descoperindu-ne pe noi înşine ca fiind liniştiţi.

Psalmistul exprimă în mod elocvent acest adevăr: „Liniştiţi-vă, şi să ştiţi că Eu sunt Dumnezeu” (Psalm 46, 10). Pentru mulţi dintre noi, este dificil să „fim liniştiţi” în timpul săptămânii. Dar Sabatul, prin eliberarea de apăsarea muncii noastre zilnice, ne oferă timp şi ocazii pentru a reface ordinea şi armonia fragmentatei noastre vieţi. El ne dă posibilitatea să refacem echilibrul dintre trupul şi sufletul nostru, dintre componentele materiale şi cele spirituale ale fiinţei noastre.

În timpul săptămânii, când muncim spre a produce, a vinde, a cumpăra şi *a ne bucura de lucruri*, noi tindem să devenim interesaţi din punct de vedere material, să considerăm că *dorinţele noastre materiale* sunt mai importante decât cele *spirituale*. Trupurile noastre par să devină mai importante decât sufletele. Sabatul este destinat să refacă echilibrul dintre trupul şi sufletul nostru.

Se spune despre nişte muncitori africani că au fost tocmiţi să poarte în spate pachete grele de echipament, până la un post îndepărtat din interiorul Africii. După multe zile de marş, ei au refuzat să mai poarte poverile. S-au aşezat pe marginea drumului, rămânând surzi la apelurile conducătorului expediţiei. Exasperat, acesta i-a întrebat: „Dar de ce nu vreţi să mergeţi mai departe?” Unul dintre muncitori i-a răspuns: „Domnule, noi aşteptăm ca sufletele noastre să ajungă din urmă trupurile noastre”.

Istorisirea aceasta ilustrează bine funcţia Sabatului de a da o şansă sufletelor noastre să ajungă din urmă trupurile, de a face o

schimbare pentru sufletele noastre, prin închinare şi meditaţie, spre a fi îmbogăţiţi cu noi valori morale şi spirituale. Această reînnoire spirituală, care vine la noi în Sabat prin închinare şi meditaţie, ne dă posibilitatea să întoarcem o pagină nouă în viaţa noastră, să începem o nouă săptămână cu provizii proaspete de înţelepciune şi har divin.

Sabatul ca slujire pentru alţii. Sabatul oferă ocazii preţioase de a sluji nu numai lui Dumnezeu şi nouă înşine, ci şi altora. După ce ne-a ajutat să găsim pe Dumnezeu şi pe noi înşine, Sabatul ne ajută să ajungem şi la alţii. După reînnoirea noastră cu o proaspătă înţelegere şi experienţă

Sabatul sub foc încrucişat a iubirii creatoare şi răscumpărătoare a lui Dumnezeu, Sabatul ne provoacă să ajungem la alţii, spre a răspunde nevoilor umane.

Pentru a ne ajuta să ne aducem aminte de alţii, porunca a patra prezintă o foarte cuprinzătoare listă de persoane de care trebuie să ne aducem aminte în Sabat. Lista începe de la fiu la servitor, de la fiică la servitoare şi cuprinde şi pe străin, şi animalele. Această funcţie umanitară tinde să fie neglijată. Noi preferăm să ne gândim la Sabat în termenii slujirii pentru noi înşine, mai degrabă decât ai slujirii altora. Astfel, Hristos S-a străduit, prin învăţătura şi lucrarea Lui în Sabat, să lămurească şi să accentueze această funcţie a poruncii Sabatului.

Mântuitorul a proclamat Sabatul ca fiind o zi „pentru a face bine” (Mat. 12, 12), „pentru a salva” (Marcu 3, 4), pentru a-i elibera pe oameni de neputinţele fizice şi spirituale (Luca 13, 12) – o zi în care să arate milă, mai degrabă decât religiozitate (Matei 12, 7.8). Prin lucrarea Lui în Sabat, Iisus a învăţat că Sabatul nu este o regulă de ascultat, ci o zi în care să fie împărtăşită şi altora binecuvântarea lui Dumnezeu.

În timpul săptămânii, multe situaţii grele ne pot face să neglijăm persoanele nevoiaşe. În Sabat, când sărbătorim iubirea creatoare şi mântuitoare a lui Dumnezeu, suntem mişcaţi să împărtăşim grija şi prietenia noastră cu cei în nevoie. Slujirea pe care o facem în Sabat pentru persoanele nevoiaşe nu onorează numai pe Dumnezeu, ci îmbogăţeşte şi viaţa noastră cu un simţământ de bucurie şi mulţumire.

Ocaziile unice pe care le procură Sabatul – pentru a-l sluji lui Dumnezeu prin consacrarea timpului nostru pentru El; pentru a ne sluji pe noi înşine prin experienţa reînnoirii fizice, morale şi spirituale; şi pentru a servi pe alţii – fac posibil să experimentăm o mai mare

măsură de odihnă a Mântuitorului în viaţa noastră.

Concluzie într-un timp când Sabatul a ajuns sub focul încrucişat al controversei, fiind atacat nu numai de cei care păzesc duminica, ci şi de unii foşti sabatarieni, este liniştitor să ştii că există mulţi creştini care redescoperă Sabatul ca dar al lui Dumnezeu pentru familia umană.

Redescoperind Sabatul

Cercetarea noastră amănunţită a arătat că un număr crescând de învăţaţi, organizaţii religioase şi creştini în general descoperă însemnătatea şi valoarea Sabatului pentru viaţa lor. Aceşti creştini descoperă că valorile Sabatului, ca zi pentru reînnoirea spirituală, fizică, morală şi socială, sunt esenţiale pentru revitalizarea experienţei religioase a milioane de creştini de astăzi.

Redescoperirea Sabatului în această eră cosmică procură baza pentru o credinţă cosmică, o credinţă care cuprinde şi uneşte creaţiunea, răscumpărarea şi în final refacerea; trecutul, prezentul şi viitorul; om, natură şi Dumnezeu; lumea aceasta şi lumea viitoare. Aceasta este o credinţă care recunoaşte stăpânirea lui Dumnezeu asupra întregii creaţiuni şi asupra vieţii umane, prin consacrarea zilei a şaptea pentru El; o credinţă care îndeplineşte adevăratul destin al credinciosului în timp şi veşnicie; o credinţă care îi îngăduie Mântuitorului să ne îmbogăţească viaţa cu o mai mare măsură a prezenţei, păcii şi odihnei Lui.

Note

1. Dorothy C. Bass, „Rediscovering the Sabbath”, *Christianity Today*, (1
sept. 1997), p. 40.

2. Marva J. Dawn, *Keeping the Sabbath Wholly*: *Ceasing*, *Resting*, *Embracing*, *Feasting* (Grand Rapids, 1989).

3. *Ibid* „p. 203.

4. Judith Fiedler Finn, „Caii the Sabbath Delightful”, *The Lutheran* fie martie
1983), p.4.

5. *Ibid*., p.5.

6. Warren Bird, „Saturday Night Live at Church”, *Sunday* (noiembrie 1992), p. 1 1. Articolul a fost publicat la început în *Christianity Today* şi retipărit cu aprobare în *Sunday*.

7. Dorothy C. Bass (nota 1), p. 39.

8. *Ibid*., p. 40.

9. Ibid., pp. 42, 43.

10. *Ibid*., p. 43.

11. Stanley M. Wagner, „Foreword" din *The Sabbath în Jewish and Christian Traditions*, ed. Tamara C. Eskenazi, Daniel J. Jarrington, William H. Shea (New York, 1991), p. IX.

Sabatul sub foc încrucişat

12. Dennis Kennedy, „A Response to S. Bacchiocchi and J. Primus", în *The Sabbath în Jewish and Christian Traditions* (nota 11), p.132.

13. Ibid., p. 132.

14. François Moller, „The Meaning of Sunday as a Day Dedicated to God", din *The Biblical Day of Rest*, ed. François Swanepoel (Pretoria, 1994), 11.

15. Dr. James Wesberry's Letter to Samuele Bacchiocchi, 2 febr. 1978.

16. James P. Wesberry, „Foreword", to Samuele Bacchiocchi, *Divine Rest for Human Restlessness* (Roma, Italia, 1980), p.9.

17. Don Postema, *Câtch Your Breath*: *God's Invitation to Sabbath Rest* (Grand Rapids, 1997), p.15.

%. *Ibid*.

19. Ibid., p.5.

20. John D. Gar, „How to Have a Family Sabbath", *Restore* 2 (Sping 1996), p. 9.

21. Nan Chase, „Ancient Wisdom", *Hemisphere* (iulie 1997), p. 118.

22. *Ibid*.

23. *Ibid*.

24. *Ibid*.

25. Ferdinand Poswick, „Presentation (Foreword)", pentru ediţia franceză a lui Samuele Bacchiocchi, *Du Sabbat au Dimanche* (Paris, 1984), p. 3.

26. Dale Ratzlaff, *Sabbath în Crisis*. *Transfer/Modification*? *Reformation/Continuation*? *Fulfilment/Transformation*? (Applegate, California, 1990), pp. 11, 175 – 190.

27. Jacob O. Meyer, „Why I Keep the Seventh Day Sabbath", *The Sacred Name Broadcaster* (sept. 1998), pp. 5, 6.

28. Ibid. p. 7.

29. Vezi „History of the True Jesus Christ”, un afiş pus de True Jesus Church în reţeaua lor de web (149.171.28/history htm – noiembrie 1998), p.2.

30. „True Jesus Church: Our Basic Beliefs”, un afiş pus de True Jesus Church în reţeaua lor de web (149.171.28.254/beliefs/hmt – noiembrie 1998), p. 3.

31. Vezi „History of the True Jesus Church” (nota 29), p. 2.

32. *Ibid*.

33. Dorothy C. Bass (nota 1), p. 39.

34. Augustine, *Confessions* XIII, 36.

35. Citat în Abraham Joshua Heschel, *The Sabbath*: *Its Meaning for Modern Man* (New York, 1952), p. 32.

36. George Elliot, *The Abiding Sabbath* (New York, 1884), pp. 17 – 18.

37. Pentru o descriere a celebrării pozitive a Sabatului în căminul iudaic, vezi

Redescoperind Sabatul

Nathan Barack, *A History of the Sabbath* (New York 1965), pp. 89 – 105; Abraham E. Miligram, *The Sabbath*; *The Day of Delightoi*™York, 1944).

730 233 395 437 38. HerbertW. Richardson, *Toward an American Theology* (New York, 1967), p. 130.40. Ttmad Aquíno, ma *Theologica* (New York, 1948), Part II-II, Question

122 4 1 voi 3, p. 701.

41. A. Martin, „Notes sur le Sabbat”, *Foi et Vie 5* (1975), p 18.

42. Samuel H. Dresner, *The Sabbath* (New York, 1970), p. 43.

S-Sr*

— «= CD

llii

lii

